

الشهيد مرتضى المطهري



الانسان والقدر

ترجمة

محمد علي التسخيري

الشهيد مرتضى المطهري

الانسان والقدر



ترجمة

محمد علي التسخيري

مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸.

[انسان و سرنوشت. عربی]
الانسان والقدّر / مرتضی مطهری: ترجمة محمد علی التسخیری. - - تهران: المشرق للثقافة والنشر، ۱۳۸۳.
۱۱۹ ص.

ISBN: 964 - 8241 - 60 - 0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا
عربی.

این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.
۱. قضا و قدر. الف. تسخیری، محمد علی، مترجم. ب. عنوان.
ج. عنوان: انسان و سرنوشت. عربی.

۲۹۷/۲۶۵

BP ۲۱۹/۵/م ۸۰۳۳

۱۳۸۳

۲۰۰۳ - ۸۳

کتابخانه ملی ایران



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الانسان والقدّر

اسم الكتاب:

الشهيد مرتضى المطهرى

المؤلف:

الشيخ محمد علي التسخيري

المترجم:

المشرق للثقافة والنشر

الناشر:

طه (صلى الله عليه و آله و سلم)

المطبعة:

الاولى - ۱۳۸۵ ۱۴۲۸ ق

الطبعة:

۲۰۰۰ نسخة

الكمية:

۷۰۰۰ ريال

السعر:

ISBN: 964 - 8241 - 60 - 0 ۹۶۴ - ۸۲۴۱ - ۶۰ - ۰

شابك:

الجمهورية الإسلامية في إيران / طهران

العنوان:

E-mail: Pmashreq@yahoo.com

تلفکس: ۰۰۹۸ - ۲۱ - ۲۲۶۰۲۳۴۸

جميع الحقوق محفوظة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرست

٧	مقدمة المترجم
١٩	مقدمة المؤلف
٤١	الاحساس المرعب
٤٢	الجانب العملي العام للمشكلة
٤٤	الآيات القرآنية
٤٦	كلمة «القدرية»
٤٧	التعارض المدعى
٤٩	الآثار السيئة لفكرة الجبر
٥٠	المنافع السياسية
٥٢	النقد الاوروبي المسيحي للاسلام
٥٣	العقد الفكرية
٥٤	الفلسفة المادية والقدر
٥٤	التنزيه والتوحيد
٥٦	القضاء والقدر
٦٠	الجبر
٦١	الحرية والاختيار
٦٣	الحتمي وغير الحتمي
٦٦	توهم المستحيل

٦٧.....	الحقيقة الممكنة
٧١.....	وسر الأمر
٧٢.....	ميزة الانسان
٧٤.....	نظرة الى عصر صدر الاسلام
٧٦.....	الطبيعة التي لا تقبل التغير
٧٧.....	النظم الثابتة
٧٩.....	آراء أخرى
٨٣.....	العوامل المعنوية
٨٥.....	عندما يحل القضاء
٨٩.....	اختلاف المدرستين
٩٢.....	منطق القرآن الخاص
٩٧.....	المستوى الرفيع
١٠٣.....	الجنود التاريخية
١٠٥.....	والحقيقية هي
١٠٨.....	بحث حديثي
١١٢.....	عندما يتحول علم الله الى جهل
١١٦.....	وبعبارة أخرى

مقدمة المترجم

الشهيد آية الله المطهري

(إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون...).

مقدمة

كل ما يكتب عن الأستاذ الشهيد آية الله مرتضى المطهري قليل بلا شك، لأن الكلمات مهما كانت معبرة وذات أصالة فإنها وإن استطاعت أن توضح بعض الجوانب من حياة الأستاذ وشخصيته الفذة، فإنها غير قادرة على إعطاء صورة كاملة وشاملة عن هذا الأستاذ والفيلسوف للأؤمن الصادق الملتزم. فالشهير المطهري، استاذ كبير، ومؤمن صادق، ورسالي أصيل، كرس حياته لخدمة الأهداف الإسلامية.

كان معلماً فكرياً للثورة الإسلامية، واسطورة في تاريخ العلم والأدب والفلسفة والعرفان الإسلامي، وعالمًا من سلالة العلماء الربانيين، سقى بدمه شجرة الإسلام.

نعم، كان من نوادر عصرنا، ولاشك في أن التاريخ سيضع اسمه إلى جانب

الشاهير المعاصرين. فقد ظهر في مقطع خطير وحساس من التاريخ السياسي للإسلام في بلادنا، واستطاع بافكاره السامية أن يصمد أمام الانحرافات والمساغي الليانسة التي كانت ترمي الى تشويه الوجه الحقيقي للإسلام، ويحافظ على اصالة الإسلام متحملاً بذلك مشقات كبيرة من دون أن يتردد أو يشعر بالخوف لحظة، ولماذا يشعر بالخوف؟ وهو الذي كان يعلمنا بأن افضل ما يحققه الانسان في حياته هو الشهادة في سبيل الله.

حياته وشخصيته

ولد عام ١٩١٩ في قرية نريمان بمحافظة خراسان، ونشأ وترعرع على يد والده الذي كان رجلاً ورعاً، تقياً، مؤمناً وصادقاً همته الاسلام لا غير. وبهذا الصدد يقول الشهيد نفسه:

«ان ايمان ابي وتقواه وعمله الصالح اثار لي الطريق».

هاجر عام ١٩٣١ الى مدينة مشهد المقدسة مطلباً للعلم، ودرس هناك مقدمات العلوم الاسلامية. فمنذ ايام شبابه كان يميل الى الفلسفة، ويمكن الحبة للعرفاء، واول من تأثر الشهيد بشخصيته كان «اليرزا مهدي شهيدي» مدرس الفلسفة الالهية - آنذاك - في الحوزة العلمية بمدينة مشهد.

وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره، غادر مشهد الى مدينة قم المقدسة، وتلمذ على يد اساتذه معروفين مثل آية الله سيد محمود المحقق وآية الله سيد محمد حجت. وهناك تبحر في الفقه والاصول.

ودرس الشهيد كذلك على يد مرجع الأمة الاسلامية الامام الخميني دام ظله، الفلسفة والعرفان والأخلاق، وتأثر به الى درجة كان يثني عليه في اكثر

الأحيان، حيث كان يرى فيه القائد الصلب الذي يستطيع بإيمانه وتقواه وإرادته الحرة أن يوصل سفينة الشعب الإيراني المسلم إلى ساحل النجاة ويوعي فيه أصالة الإسلام.

وعندما بلغ الرابعة والعشرين من عمره، بدأ يدرس العلوم العقلية، وطالع عدداً من الكتب والكراسات التي كانت تتناول الفلسفة المادية مما مكنه فيما بعد على إصدار كتاب «أصول الفلسفة والمدرسة الواقعية» حيث فتد فيه فلسفة المادية الديالكتيكية.

وحول الفلسفة المادية يقول الشهيد :

«لقد كنت أدرس الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية برغبة كبيرة، وفي مدينة قم تبين لي وبشكل قاطع أن الفلسفة المادية ليست - في الواقع - فلسفة ومن كان متعمقاً في الفلسفة الإلهية، وإعياً لها يرى بطلان الأفكار المادية». وفي عام ١٩٥٤ هاجر إلى طهران من مدينة قم، وتزوج ابنة عالم ديني كبير. وفي طهران بدأ يلقي محاضرات حول الفلسفة الإلهية. وبعد عام أي في عام ١٩٥٥ نشر أول مقال له في مجلة «الحكمة»، وبعد سنتين من ذلك التاريخ صدر له المجلد الأول من كتاب «أصول الفلسفة والمدرسة الواقعية».

وفي نفس العام دعت جامعة طهران للتدريس في كلية المعارف الإسلامية، فاعتنم الفرصة وظل مدة اثنين وعشرين عاماً يدرس الفلسفة والحضارة والمعارف الإسلامية. وقام بكتبه ومقالاته التي تعد بالملئات، بإرشاد الشباب نحو الإسلام وانقذ الكثير منهم من الجو القاتل للدعايات والتلقينات المادية العمياء الذي كان يسود الجامعات الإيرانية آنذاك.

وكتاب «العدل الإلهي» نموذج بارز من الخدمة التي قدمها في هذا المجال،

حيث طرح فيه هذه المسألة واعطى الراى القوي اللتين الميرهن. ولغاية عام ١٩٧٧ كان الاساذ يواصل تحقيقاته في مجال المسائل الاعتقادية والاقتصادية والاجتماعية في «مسجد الجواد»، «حسينية الارشاد»، «مركز التوحيد».

وقام بتحقيقات حول التضاد والحركة في الفلسفة الاسلامية، ونشرها بصورة مقالات، كما قام بتحقيقات اخرى حول عرفان الشاعر الايراني حافظ وحكمته، وله بحوث في مجال المعرفة، وايضا عدد من الكتب في مجال الفلسفة التاريخية والاقتصاد الاسلامي والمقارنة بين الاسلام والماركسية.

شارك في انتفاضة عام ١٩٦٢ التي قادها الامام الخميني، وادع السجن، ثم اطلق سراحه، واعتقل مجددا بعد عدة سنوات، ومرة اخرى اطلق سراحه، غير انه منيع من الصعود على التابر.

وبعد احداث ذلك العام التي انتهت بنفي الامام الى خارج البلاد، قام مع عدد من علماء الدين وبتشجيع من الامام الخميني بتأسيس: «جمعية علماء الدين المناضلين» فكان من اعضائها النشطين.

لقد قضى الاساذ الشهيد حياته كلها في مكافحة للفساد واساليب الضلالة والأفكار الملحدة والالتقاطية، ولم يتغافل أبدا عن ذكر الله وارشاد الناس ودعوتهم الى الصراط المستقيم.

كان فقيها كبيرا، تدرج الى اعلى المستويات في علوم الفقه، ذا رغبة كبيرة في العلم، ولم يتوقف أبدا عن المطالعة. كما كان فيلسوفا مشهورا في الشرق والغرب، ويكن احتراماً بالغا للفلاسفة والعرفاء المسلمين.

كان - عليه الرحمة - يتواجد في اي مكان يشاهد نقصاً فيه، على سبيل

المثال انه عندما أحسن بان ادب الأطفال يكاد يكون معدوماً، وان الاعداء يستغلون مثل هذه الفرص لتوجيه ضرباتهم المميتة والصيرية عبر ترسيخ ثقافتهم المنحطة في عقول اطفالنا لاعداد جيل لا يفهم من الحياة سوى الأكل والشرب والنوم، بدأ يكتب قصصاً للأطفال تتناول الاخلاق الاسلامية وحياة المسلمين في عصر صدر الاسلام، وكانت خطوة يقل نظيرها في هذا السبيل.

وعندما لاحظ ان مجلة «زن روز» (للمرأة العصرية) لا ترمي سوى الى تشويه ماهية حقوق المرأة في الاسلام، وابعاد النساء والفتيات عن الاسلام، فقد تحرك في الوقت المناسب وبدأ بنشر سلسلة من المقالات حول «نظام حقوق المرأة في الاسلام» في نفس المجلة دون ان يابى بالمخاطر التي قد تواجهه في المستقبل او محاربته من قبل جهاز الأمن السابق «السافاك»، أو المحاولات التي قد تبذل لتشويه سمعته واتهامه بالتخلف والرجعية. واستطاع بمقالاته القيمة ان ينشر الوعي بين صفوف النساء والفتيات الايرانيات، ويرسم امامهن الطريق الصحيح لنلا يقعن في الشرك المخطط وبيتعدن عن القيم الاسلام السامية.

اما كتاب «الحجاب» فهو الآخر يُعد من خدماته الجبلة للنقطة النظر التي قدمها للمجتمع الايراني، حيث استطاع بهذا الكتاب ان يعالج المرض المسري الذي نشره اعداء الاسلام بزعامه الصهاينة بين نساءنا وفتياتنا.

وبدون شك فان الشهيد الطهري كان بطل النضالات الفكرية والايديولوجية خلال السنوات الأخيرة.

وفي خلال الأزمة الفكرية والعقائدية التي اوجدها «السافاك» منذ عام ١٩٦٥ ولحد عام ١٩٧٦ فانه وباعتباره ممثلاً للامام الخميني استطاع ان يحافظ على مجرى الاسلام الصادق والأصيل الذي يسمى اليوم بـ «نهج الامام» في جو

المشاحات والصراع بين تيارين فكريين هما «الاركسية» و«منعني الاسلام» اللذين كانا يستقطبان الأفكار.

وفي الوقت الذي خدعت جميع الأوساط المثقفة والمناضلة بالظاهر الثوري لهذين التيارين، وكان انتقاد التيارين المذكورين يعتبر ذنباً لا يغفر ومعارضة للثورة والثوريين، فإنه من دون ان يشعر بالخاوف والأخطار المرتقبة وقف بوجههما واستخدم قلمه فأنبت بطلانهما وكشف الحقائق.

لقد ناضل الشهيد خلال حياته ضد ثلاث جبهات:

الاولى: جبهة الكفر والظلم التي كانت تبذل محاولات يائسة من اجل بقائها واستمرارها.

والثانية: جبهة الكفر والالحاد السافر التي كانت صورة أخرى من الجبهة الأولى، حيث كانت تسعى للظهور بمظهر ثوري بغية التحكم بالشعب.

والثالثة: جبهة الشرك الحديث التي ظهرت برداء الاسلام وتطمع بالسلطة. وهذه الجبهة هي التي اسقطته شهيدا.

ولعب مع بقية علماء الدين دوراً فعالاً في قيادة جماهير طهران خلال مرحلة الثورة، وزار الامام الخميني في باريس الذي كلفه بتشكيل مجلس الثورة الاسلامي فكان عضواً من اعضائها.

وبعد اقل من عام على انتصار الثورة الاسلامية وبينما كانت عاندا الى منزله فتح عليه المجرمون اعداء الثورة الاسلامية، النار فسقط شهيدا..

اغتالوه... فلقد نفذ صبرهم وهم يشاهدونه يدفع بعجلة الثورة الاسلامية الى الامام بقلمه ولسانه وكل ما يوسعه.

وقال الامام الخميني مرجع الأمة الاسلامية في البيان الذي اصدره في اليوم

التالي من استشهاد الأستاذ المطهري:

«لقد غاب عنا المطهري الذي قلما نجد له مثيلاً من ناحية طهارة الروح وصلابة الايمان وقوة البيان... لكن الاعضاء لن يستطيعوا ان ينهوا شخصيته الاسلامية والعملية والفلسفية، وان القتل لن يستطيعوا محقق الشخصية الاسلامية لرجال الاسلام».

وفي الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد هذا الأستاذ والفيلسوف الكبير اصدر الامام الخميني بياناً جاء فيه،

«انه قدم للاسلام والعلم خدمات جليلة، وانه لمن المؤسف حقاً ان تقوم الأيدي المجرمة باقتلاع هذه الشجرة من المجامع العلمية والاسلامية وتحرم الجميع من ثمراتها القيمة. لقد كان ابناً عزيزاً لي، وخادماً صادقاً للشعب والقطر».

قالوا عن الشهيد

عن الشهيد بقول عقيلته،

«كان الأستاذ يلتزم باصول التعليم والتربية عند تعامله مع ابناءه وافراد المجتمع، ولم يكن يجبر احداً على عمل شيء، بل كان يأتي دائماً بالبراهين والدلائل لاقتناع الطرف المقابل للقيام بهذا أو ذاك العمل...».

وقال آية الله للشكيني امام جمعة قم حول شهيدنا العزيز،

«يتضح من مؤلفاته انه كان قد فهم الاسلام بشكل صحيح وكان سداً

امام الشيوعيين والكفرة».

وعنه قال الشهيد الدكتور مفتاح استاذ كلية المعارف الاسلامية.

«انه وفي اوج الثورة الاسلامية كان يقول لي، لو ان اماناً وقائدنا نجح فانني لن اطمح لأي منصب.. ان مكتبتني هي اكبر لذة لي، انني لا اريد شيئاً سوى ان اكتب واحقق وادافع عن الاسلام».

وقال الشهيد بهشتي عنه،

«ان اغتيال المرحوم للمطهري جاء في الحقيقة للقضاء على الفكر الاسلامي الاصيل، ولقد استشهد في وقت كانت هناك حاجة لدوره».

ولقد قال حجة الاسلام والمسلمين هاشمي رفسنجاني رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام:

«ان شهادة المطهري هي بحد ذاتها دليل على صحة الطريق الذي كان يخطو فيه. فعندما تعرف على نفسه جاهد بشكل متواصل لتعريف الاسلام الحقيقي وازالة غبار الشرك والجهل الذي كان يغطي الرسالة الاسلامية».

ويقول المرحوم العلامة الطباطبائي عن تلميذه،

«كان المطهري رجلاً تقياً اكتسب التقوى من الفلسفة، وكان ذكياً ومحتلياً بجميع الصفات الانسانية الرفيعة ويميل الى العلم أشد الميل».

من أقوال الشهيد المطهري

- منطق الشهيد، هو منطق الاحتراق والاضاءة، منطق الانصهار في المجتمع لاحيائه، منطق احياء القيم الانسانية، ومنطق خلق البطولات.
- ان دم الشهيد لن يذهب هباء مطلقاً، فهو لا يسكب على الأرض، فكل قطرة من دمه تتبدل الى مئات وآلاف القطرات، بل الى بحر من الدم لتصب في جسم المجتمع.

● الاسلام لا يحصر العبادة بالاعمال البدنية كالصلاة والصيام او العبادات المالية كقطع الخمس والزكاة، بل هناك نوع آخر من العبادة، وهو العبادة الفكرية. فالعبادة الفكرية تعادل سنوات من العبادة البدنية وتسمو عليها بكثير، إن اتجهت على طريق توعية الانسان.

● الانسان في نظام الشرك ينجذب في كل لحظة الى جهة انه قشة في البحر تتقاذفها الأمواج في كل لحظة، اما في النظام التوحيدي فهو كالسفينة المجهزة بأجهزة الدلالة تجري في حركة منظمة متناسقة تحت قيادة من يحب الخير.

اما الانسان غير المؤمن فهو يعيش في العالم كعميشة انسان يعتقد بظلم وفساد القوانين والانظمة الحاكمة في بلده، ويرى نفسه مضطرا الى الخضوع لها. مثل هذا الفرد يحس دوماً انه ملئ بالفقد والأحقاد، ولا يفكر على الإطلاق في اصلاح نفسه، إذ لا يرى جدوى في ذلك، فهو يرى نفسه قطرة في بحر يموج بالظلم والجور.

هذا الانسان لا يحسن بلذته في العالم، لان العالم في نظره سجن رهيب.

● الاسلام نظرية انتصار الروح الانسانية على الروح الحيوانية.. وانتصار العلم على الجهل، وانتصار العدل على الظلم، وانتصار المساواة على التمييز، وانتصار الفضيلة على الرذيلة، وانتصار التقوى على التحلل، وانتصار التوحيد على الشرك.

● طبيعى ان الايديولوجية الوحيدة التي تستطيع ان تكون ذات ماهية انسانية تقوم على اساس القيم الانسانية، هي الايديولوجية الانسانية لا الفنية، هي الايديولوجية للوحدة لا القائمة على اساس تجزئة الانسان، هي الايديولوجية الفطرية لا المصلحية.

● نعتقد ان سبب تناقضات ماركس يعود الى ان ماركس كان اقل ماركسية من كثير من الماركسيين. ويذكر ان ماركس كان يشرح امام

مجموعة من الماركسيين نظرية تناقض بعض نظرياته السابقة، فلم يطلق الحاضرون سماع هذا الشرح، فما كان من ماركس إلا أن قال لهم: أنا لست ماركسياً بمستواكم . ويقال انه ردد في آخر حياته: لست ماركسياً.

أشار الشهيد القيمة

لشهادته الأستاذ مرتضى المطهرى أثار قيمة تعد بالعشرات، ترجم عدد منها إلى أكثر من لغة عالمية، وتبذل حالياً محاولات لطبع مالم يطبع من مؤلفاته، حيث هناك الكثير من الكتب والمقالات التي لم تطبع بعد.

ومن جملة ما طبع له لحد اليوم:

- ١- الإنسان والمصير.
- ٢- الوحي والنبوة.
- ٣- الحركات الإسلامية في القرن الأخير.
- ٥- الإنسان والإيمان.
- ٦- العدل الإلهي.
- ٧- مسألة الحجاب.
- ٨- نظام حقوق المرأة في الإسلام.
- ٩- الدوافع نحو المادية.
- ١٠- المجتمع والتاريخ.
- ١١- الامتدادات الغيبية في حياة البشر.
- ١٢- المادية في إيران.
- ١٣- الإدارة والقيادة في الإسلام.
- ١٤- الولاء والولاية.
- ١٥- السلوك الجنسي في الإسلام والغرب.
- ١٦- قيام وثورة الإمام المهدي (عج).

- ١٧- تفسير الكون.
- ١٨- الإنسان والايمان.
- ١٩- اصول الفلسفة والمدرسة الواقعية - خمس مجلدات.
- ٢٠- التكامل الاجتماعي في الاسلام.
- ٢١- في رحاب نهج البلاغة.
- ٢٢- الحياة الخالدة.
- ٢٣- قصص اهل الحق - الجزء الاول والثاني.
- ٢٤- احراق الكتب في ايران ومصر.
- ٢٥- لن تغرب شمس هذا الدين.
- ٢٦- ايران والاسلام، ج ١، ج ٢.
- ٢٧- عشرون مقالة.
- ٢٨- عشر مقالات.
- ٢٩- ختم النبوة.
- ٣٠- الشهيد
- ٣١- النظرة الكونية التوحيدية.
- ٣٢- حول الثورة الاسلامية.
- ٣٣- مسألة النفاق.
- ٣٤- المجتمع والتاريخ.
- ٣٥- اصالة الروح.
- ٣٦- مبدأ التضاد كما تصوره الفلسفة الاسلامية.
- ٣٧- البحث عن الحقيقة.
- ٣٨- الجهاد.
- ٣٩- هدف الحياة.
- ٤٠- ابحاث اقتصادية.
- ٤١- ماركس والماركسية.

وهناك كتب ومقالات ومحاضرات لم تطبع لحد الآن منها، الامام والقيادة، الاقتصاد الاسلامي، الانسان في تصور الماركسية والاسلام.

اما اولئك الذين ساروا على سنن الحق وعافوا جواد مضلة فلم تكن لديهم مشكلة ابداً، وما كانوا بحاجة الى تاويل آية تاويلا متكلفاً لايرضاه منطق، او تشويه حديث مقدس شريف.

وهذا ما يبدو للقارىء الكريم خلال سيره الممتع مع هذا الكتاب القيم الذي ألفه استاذ بارع خبير.

وينبغي هنا ان انبه على النقاط التالية:

١- ترجمت الشعر المذكور في الكتاب بنحو شعري. وواضح ان ذلك يبعد عن الترجمة الحرفية للشعر.

٢- حاولت اختيار الألفاظ التي تتوفر فيها (العلمية والوضوح، والسلاسة) بالمقدار الممكن.

٣- لم اذكر هنا ترجمة استاذنا المؤلف اعتماناً على ترجمتي المختصرة لحياته في ترجمة كتابة (الدوافع نحو للمادية).

٤- ارجو ان يولي المحققون عنايتهم البالغة لما ذكره الشيخ المؤلف في المقدمة فبساهموا في هذا الجهد المقدس.

ومن الله تعالى استمد العز والتوفيق.

محمد علي التسفيري

مقدمة المؤلف

عقبة المسلمين وانحطاطهم

ان مسألة التصير والقضاء والقدر التي وقعت موقع البحث والتحقيق في هذه الرسالة هي واحدة من المسائل الفلسفية، فاذا أريد لها أن تحتل موقعها الواقعي وجب البحث عنها في الفلسفة وضمن المسائل الفلسفية؛ ولكنها هنا خرجت عن مدارها الاصلي وانضمت الى مجموعة من المسائل الأخرى.

اذ ان لكل من المسائل العلمية والفلسفية اطارا خاصا يعرف من خلال موضوعاتها التي هي مدار البحث فيها أو من خلال الهدف والنتيجة المتوخاة من معرفتها.

وسر انضمام المسائل الفلسفية الى صف واطار خاص، وانضمام المسائل الرياضية الى صف آخر، وكذلك انضمام المسائل الطبيعية الى صف ثالث هو ذلك الارتباط الخاص المتوفر بين موضوعات كل مجموعة من هذه المجاميع، أو هو على الأقل كامن في وحدة الهدف النظري أو العلمي المشترك بين أفراد المجموعة الواحدة. حيث تؤمن كل مجموعة هدفا خاصا للباحث.

ومسألة القضاء والقدر سواء من حيث للموضوع أو من حيث الهدف التعليمي تنضم الى عداد المسائل الفلسفية.

ولكنها في هذه الرسالة تنضم الى عداد مسائل لا تربطها بها صلة موضوعية أو هدفية.

فهذه المسألة في الرسالة هي جزء من سلسلة بحوث تحت عنوان «بحوث عن علل انحطاط المسلمين» وهي تشمل موضوعات وحواث و مسائل مختلفة. والموضوعات التي تقبل البحث تحت هذا العنوان، بعضها تاريخي، وبعضها نفسي أو اخلاقي أو اجتماعي أو ديني محض، وأحياناً يكون الموضوع فلسفياً. وعليه فهناك موضوعات متعددة مختلفة تنضم الى مجاميع متباينة الا انها هنا تنظم تحت عنوان واحد.

والذي يربط هذه المباحث المختلفة هو التحقيق في آثارها الايجابية والسلبية في مجال علو المجتمع الاسلامي وانحطاطه.

وعلى هذا فان الهدف من طرح هذه المسألة في هذه الرسالة هو، أولاً، التحقيق في هذه الجهة وهي: هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد والافكار التي تلغخ المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وان المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال - شاء أم أبى - الى الاضمحلال والفناء؟ وهل هذه العقيدة انا عرضت عرضاً صحيحاً فسوف لن يكون لها هذا التأثير السيء؟

وثانياً، محاولة معرفة كيفية عرض الاسلام لهذه المسألة وتعليمها لاتباعه، وماهية التأثير الذي تركه هذا التعليم الاسلامي في روحية أبنائه، أو يمكن ان يتركه في روحياتهم.

ولما كان هذا هو الهدف فقد تركنا التعرض للفروع التي لا ترتبط بهذا الهدف.

ولست أعلم بالدقة متى واجهت مسألة انحطاط المسلمين؟ ومنذ متى عانيت شخصياً بالبحث والتحقيق فيها ورحت افكر في مجالها؟ ولكنني استطيع ان اقول جازماً ان هذه المسألة كانت ماثلة أمامي منذ أكثر من عشرين عاماً تدعوني الى التفكير الملح بها ومطالعة ما يكتبه الآخرون في مجالها.

ومنذ ذلك الحين ولحد الآن لم أكن أحد أمامي قولاً او كتابة في هذا الموضوع الا قراته بكل شوق او سمعته بكل تلهف، وتوالف لمعرفة رأي المتحدث او الكاتب بالدقة. وما زلت كذلك حتى وجدت نفسي قبل سنين احاضر حول أحد الاحاديث النبوية^١ وبلغ بي الحديث الى هذه المسألة. ورغم ان ما قراته او سمعته أحياناً كان مفيداً الى حد ما لكنه لم يكن ليقتنعني. ولما كنت قد وجدت في نفسي ونفوس مستمعي رغبة ملحة لمعرفة هذا الموضوع الهام فقد صممت على التحقق - قدر الامكان - والتدقيق في هذه المسألة وتحليلها ذلك ان معرفة سبيل اصلاح الاوضاع الحاضرة في العالم الاسلامي مرتبطة أشد الارتباط بمعرفة علل الانحطاط وموجباته التي توفرت في الماضي او التي هي قائمة فعلاً.

وسكان من اللازم لهذا الامر،

أولاً، ملاحظة آراء الآخرين قدر الامكان، سواء كانوا من المسلمين او غيرهم.

وثانياً، عرض الموضوعات التي تقبل العرض في هذا المجال وان لم تكن قد عرضت من هذه الزاوية دون أي تسر و مجاملة.

وهنا انفتحت أمامي الابعاد الواسعة لهذا البحث، وعرفت انه اذا صدق العزم

١. وهو الحديث النبوي للشهور (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) وهو حديث معتمد مسند من قبل الفريقين أي الشيعة والسنة.

على القيام بتحقيق واف علمي حول هذا الموضوع وجب ان يشمل البحث موضوعات كثيرة، وان التحقيق فيها كلها خارج عن امكانية شخص واحد، او على الاقل يحتاج الى سنين من البحث والتمحيص. ومع ذلك صصمت . كمقدمة لذلك على ذكر البحوث المرتبطة بالموضوع، مصنفة بنحو مختصر، وعلى التحقيق في بعض الموضوعات كنموذج للبحث وفتح الطريق امام الآخرين..

وبهذا اكون قد قدمت نوعا من التعاون الفكري والعمل في مجال بحث اجتماعي اسلامي مهم لتنتظم هناك مجموعة من البحوث المفيدة.

ولاريب في ان المسلمين قد طووا عهدا مفعماً بالعظمة والفخر والاعجاب. لامن حيث انهم في خلال زمن قصير أصبحوا سادة العالم وحكامه فراحوا . كما يقول للرحوم اديب للملك الفراهاني . ياخذون (من اللوك الجزية، ومن البحر امواجه). لأن العالم قد صادف في تاريخه للمتد حكاما وفاتحين كثيرين فرضوا انفسهم بالقوة على الآخرين خلال فترة من الزمان.. ولم يمض زمان حتى فنوا وانمحوا كما تنمحي فقاعات الماء ويذهب الزبد جفاء. وانما كان الاعجاب من حيث تلك النهضة الكبرى والتطور الرائع الذي اوجدوه على وجه الأرض، والحضارة العظمى التي بنوها والتي دامت قرونا تحمل مشعل النور للبشرية وهي تعد الان احدى الاشعاعات الحضارية الانسانية التي يتفخر بها تاريخ الحضارات. فقد تفوق المسلمون على كل الامم من العالم في العلوم والصناعات والفلسفة والفن والاخلاق والنظم الاجتماعية للتينة السامية حيث كان الآخرون يستمدون من عطائهم زاداً للمسير. وقد استمد التمدن الاوروبي الجديد الحير للعيون والعقول والسيطر على ارجاء العالم، استمد مواده الاولى من

الحضارة الإسلامية أكثر من أي شيء وذلك باعتراف المحققين المنصفين في الغرب.

يقول غوستاف لوبون، «يرى البعض (من الأوروبيين) أن من العار الاعتراف بأن أمة كافرة ملحدة (أي المسلمين) قد كانت السبب في خلاص أوروبا للمسيحية من حالة التوحش والجهالة. ولذا فهم يخفون ذلك، ولكن هذا التصور هو من الخواء والسفخ بحيث يمكن رده بكل سهولة.. إن النفوذ الأخلاقي لهؤلاء العرب الذين ولدهم الإسلام قد أدخل الأمم الوحشية الأوروبية - التي حطمت الدولة الرومية - في سبيل الإنسانية. وكذلك فإن النفوذ العقلاني لهم فتح بوابات العلوم والفنون والفلسفة التي كانوا يعيدون عنها. وكانوا أساتذتنا نحن الأوروبيين طيلة ستمائة سنة»^١

ويكتب ويل ديورانت في كتابه «قصة الحضارة» :

«إن قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها من الظواهر الكبرى في التاريخ. لقد ظل الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ إلى عام ١٢٠٠ م (٨١ هـ - ٥٩٧ هـ) يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميل الطبع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني، والآداب، والبحث العلمي، والعلوم، والطب والفلسفة»^٢.

ويقول أيضاً: «أما العالم الإسلامي فقد كان له في العالم المسيحي أثر بالغ ومتنوع. لقد تلقت أوروبا من بلاد الإسلام الطعام، والشراب، والعقاقير، والأدوية،

١- حضارة الإسلام والعرب.

٢- قصة الحضارة من ٣٢٨ الجزء ١٣.

والاسلحة وشارات الدروع ونقوشها، والاجهزة الفنية، والتحف والمصنوعات، والسلع التجارية، وكثيراً من الصناعات والتشريعات والأساليب البحرية.

والعلماء العرب هم الذين حافظوا على ما كان عند اليونان من علوم الرياضة والطبيعة والكيمياء، والفلك والطلب وارتقوا بها. ونقلوا هذا التراث اليوناني - بعد أن اضافوا اليه من عندهم ثروة عظيمة جديدة - الى أوروبا.. وظل الأطباء العرب يحملون لواء الطب في العالم خمسمائة عام كاملة وفلاسفة العرب هم الذين احتفظوا لأوروبا بمؤلفات أرسطو، وشوقوها لهذه المؤلفات. وكان ابن سينا وابن رشد نجمين لاحا من الشرق للفلاسفة المدرسين الذين كانوا ينقلون عنهما ويعتمدون على كتبهما، ويثقون بهما ثقة لا تزيد عليها الا ثقتهما بالنصوص اليونانية..

وسنشرح فيما بعد - كما يقول - بالتفصيل السبل التي جاء منها هذا التأثير الاسلامي الى بلاد الغرب، غير اننا نقول هنا بايجاز انه جاء عن طريق التجارة، والحروب الصليبية، وعن آلاف الكتب التي ترجمت من اللغة العربية الى اللاتينية وعن الزيارات التي قام بها العلماء أمثال جبربرت.. الى الاندلس الاسلامية»^١.

ويقول ايضاً: «ان عصور التاريخ الذهبية دون غيرها هي التي انجب فيها المجتمع، في مثل هذا الزمن القصير، ذلك العدد الكبير الذين ذاع صيتهم في الحكم، والتعليم، والآداب واللغة، والجغرافية، والتاريخ، والرياضة، والفلك، والكيمياء، والفلسفة، والطلب ككالذين انجبهم الاسلام في القرون الاربعة الفاصلة بين هارون الرشيد وابن رشد. وقد استمد بعض هذا النشاط المتألى مادته من تراث

اليونان. ولكن الكثير منه، وبخاصة في الحكم والشعر والفن، كان نشاطاً مبتكراً لا تقدر قيمته»^١.

ان من المسلم به ان هناك ظاهرة مشرقة وتورا وضياء باسم (الحضارة الاسلامية قد عاش قروناً في العالم ثم انمحت هذه الظاهرة وانطفأ المصباح المنير. ان المسلمين اليوم قياساً الى كثير من امم العالم، والى ماضيهم المجيد يعيشون حالة من التاخر والانحطاط للذل.

وهنا يبرز سؤال وهو: كيف عاد المسلمون بعد كل ذلك التقدم والرفي في العلوم والمعارف والصناعات والنظم يمشون القهقري؟ وما او من هو المسؤول عن هذا التقهقر؟ هل الافراد او الجماعات، او الحوادث الخاصة هي التي سببت انحراف المسلمين عن الطريق للوصول لهم نحو الرقي والتكامل او انه ليس هناك عامل معين ظهر فجأة وبدون توقع فحرقهم عن سيرهم بل ان ذلك هو مقتضى الحتمية التاريخية والطبيعة العامة للتاريخ التي تفرض على الامة التي طوت سبيل علاها ورقبها في مرحلة معينة ان تتجه نحو الفناء والزوال والانحطاط بعد ذلك؟

وانا كان للانحراف المقيت عامل خاص فما هو؟ وهل من الصحيح ان نحمل الاسلام مسؤولية انحطاط المسلمين. كما فعل ذلك الكثير من الغربيين (لاكلهم) حيث ابتلوا احياناً بالتعصب للسيحي او كلفوا بمهمة استعمارية؟ ام ان الاسلام مبتر من ذلك وان المسؤول هم المسلمون؟ ام ان من تلقى عليه التبعة ليس هنا ولا ذاك وانما الذي سبب هذا الانحطاط هي الامم الاخرى غير

المسلمة والتي كان لها نوع من التعامل والتلاقي مع المسلمين خلال أربعة عشر قرناً؟

ان الجواب على هذه الأسئلة ليس أمراً سهلاً بل هو بحاجة الى بحوث معمقة طويلة الى حد ما، يقوم بها باحثون محققون.

ولابد في مدخل هذه البحوث - من عرض نماذج لعظمة المسلمين وأخرى لانحطاطهم. وهي تشتمل بالطبع على الأمور التالية،

١. اسس العظمة والرفعة في الحضارة الاسلامية.
٢. موجبات الحضارة الاسلامية وروافدها.
٣. دور الاسلام في دفع المسلمين نحو العلاء.
٤. اقتباس التمدن الجديد في أوروبا واستمناده من الحضارة الاسلامية.
٥. الوضع الفعلي للعالم الاسلامي من زاوية مظاهر الانحطاط والتأخر.
٦. مع ان الحضارة الاسلامية قد فنيت، فان الاسلام ما زال طاقة حية فعالة ممتدة، تضارع أقوى القوى الاجتماعية والثورية الجديدة.
٧. الامم الاسلامية حال النهضة.

وبعد هذا المدخل الذي يشكل بنفسه مواد كتاب مستقل، يلزمنا بحث عميق وفلسفي حول «طبيعة الزمان» وهنا يرتبط بفلسفة التاريخ، ويركز على معرفة حقيقة ما يقوله البعض من أن العامل الذي يسبب رقي شعب ما هو بنفسه بسبب انحطاطه. بمعنى أن أي عامل انمسا يستطيع التأثير في دفع المجتمع نحو التقدم والرقي في ضمن شرائط وظروف معينة ترتبط بمرحلة خاصة من التاريخ البشري للتطور ومع تغير تلك الشرائط والظروف، وطلوع

فجر تاريخي جديد، يفقد ذلك العامل قدرته الحركية، بل يعود بنفسه عاملا على الركود والتراجع والانحطاط.

ولو صحت هذه الفلسفة، وصح ان كل حضارة تلقى مصرعها على يد العامل الذي اولدها، لما احتجنا للبحث عن عنصرا اجنبي يكون ظهوره سببا في الكارثة، ذلك ان نفس العوامل القديمة هي التي تعرفل المسيرة، وترجع الامة دائما. وان العوامل الجديدة هي التي توجد السير الحثيث نحو التقدم، وتخلق حضارة جديدة تخالف - على أي حال - تلك الحضارة القديمة.

ووفق هذه القاعدة - لو صحت - فان الحضارة الاسلامية مندرجة تحتها، ولا معنى للبحث عن علل انحطاط المسلمين كبحث مستقل منفك عن العلل التي شكلت الحضارة الاسلامية من قبل. ولا معنى أيضا - وفقا لهذا القانون - لأن نلقي تبعة الانحطاط على شخص أو جماعة أو امة.. اذ يكون فناء الحضارة الاسلامية - كفناء حضارة أخرى بل أية ظاهرة حية أخرى - نتيجة حلول الاجل الطبيعي أو غير الطبيعي الذي هو لابد حاصل لقد ولدت الحضارة الاسلامية، ونمت، وصارت شابه ثم هرمت وباتت ماتت. وليس هناك من رجاء في عودتها من جديد الا كرجاء عودة الاموات الى الحياة الدنيا، وهو أمر لا يمكن توجيهه من حيث القوانين الطبيعية وانما يتم بما يشبه المعجزة وخرق العادة الذي هو على أي حال خارج عن طاقة بني الانسان.

اذن فبعد مقدمة تبحت في مجال عرض اتفاق العظمة والانحطاط لدى المسلمين، تصل النوبة لهذا البحث الفلسفي التاريخي، ولا يمكن غض النظر عنه، لأن هناك آراء وكلمات كثيرة تحتاج الى سير وتحليل، لانها مازالت مادة أولية خاما. وما اكثر اولئك للصنفين بأمثال هذه الآراء!

ويكمل هذا البحث الفلسفي من زاوية ارتباطه بهذه المباحث بالبحث الشامل عن ملائمة الاسلام لمقتضيات العصور المختلفة، او عدم ملائمته، ولابد ان يكون هذا البحث قهراً. ذا جانبين جانب فلسفي، وجانب اسلامي، وينضوي الجانبان معاً تحت عنوان، «الاسلام ومقتضيات الزمان».

وبعد الفراغ من هذا البحث، ورفض القانون آنف الذكر في مجال فلسفة التاريخ، وانتكار لزوم وحدة عوامل الرقي وعوامل الانحطاط، يصل الدور للبحث عن علل الركود والجمود والانحطاط والتراجع في الامة المسلمة ما هي؟ وماذا قال الآخرون؟

وبملاحظة ما قاله الآخرون سواء للمسلمون وغيرهم من جانب، والتوجه للموضوعات والمسائل والحوادث التي هي طرف بالطبع لهذا الاحتمال من جانب آخر، ينقسم هذا البحث الى فصول ثلاثة هي:

١- الاسلام.

٢- المسلمون.

٣- العوامل الأجنبية.

وكل فصل منها يشتمل على مواضيع عديدة. فمثلاً في فصل، «الاسلام» قد يتصور البعض ان لقسم من الافكار والمعتقدات الاسلامية دوراً في انحطاط المسلمين. وقد يتصور البعض ان النظام الاخلاقي الاسلامي ضعيف ومهيناً لحالة التدهور. ويمكن ان يوجد من يتصور ان قوانين الاسلام الاجتماعية هي العلة لحالة الاضمحلال في الامة.

وقد وقع - بالفعل - بعض الافكار والمعتقدات الاسلامية وبعض المباني الاخلاقية، وبعض القوانين والقرارات الاجتماعية الاسلامية، مورداً لهذا الاتهام.

كما أن هناك أقساماً مهمة يجب أن تبحث كلها في فصل، «المسلمون»
وفصل، «العوامل الأجنبية».

ومن بين الأفكار والمعتقدات الإسلامية وقعت المسائل التالية موقع التهمة وهي:

١. الاعتقاد بالقضاء والقدر.

٢. الاعتقاد بالآخرة وتحقير الحياة الدنيا.

٣. الشفاعة.

٤. التقية.

٥. انتظار الفرج.

ويشارك الشيعة والسنة في المسائل الثلاث الأولى، في حين يختصر الشيعة -
تقريباً - بالمسالتين الأخريين.

فقد يقال أحياناً أن سر انحطاط المسلمين هو الاعتقاد العميق بالصير
والقضاء والقدر. وقد يقال، أن الاهتمام الكبير الذي يبديه الإسلام بأمر الآخرة
والعالم الأبدى، وتحقير الحياة الدنيا، قد صرف فكر المسلمين عن التوجه الجدي
لمسائل الحياة. كما قد يقال أن الاعتقاد بالشفاعة الموجود في كل العصور
الإسلامية (الأعند أفراد معبودين وأخيراً عند مجموعة خاصة) جعل المسلمين
لا يهتمون بالنسبة للذنوب التي كان سر تحريمها هو تأثيرها السيء في
السعادة وعاد المسلمون لا يتورعون عن أي رذيلة وجريمة موكلين أمورهم
للشفاعة.

وما تتهم به الشيعة بالخصوص في أفكارها هو التقية وانتظار الفرج، فيقال
في باب التقية إنها، أولاً تدرب الإنسان على النفاق والتلون. وثانياً تربى الإنسان

الشيعة جباناً ضعيفاً خائر القوى في قبال الحوادث. كما يقال في باب انتظار الفرج، ان هذه العقيدة سلبت الشيعة كل النوايا الاصلاحية. فنجد الشيعة - في حين تعمل الامم على النهوض - منتظرين خاملين ينتظرون «يبدأ تخرج من عالم الخيب وتصلح الاوضاع».

وقد اتهمت عناصر: الزهد، والقناعة، والصبر، والتسليم - وهي جزء من الاخلاق الاسلامية - بان لها دورها في انحطاط المسلمين.

أما بالنسبة للمقررات والقوانين الاسلامية فما يبدو لزوم النظر فيه قبل كل شيء هو موضوع الحكم الاسلامي ومسير الدولة وما يتبعه من امور. حيث يظن البعض ان الاسلام لم يبين في هذا المجال تعاليم وقوانين خاصة للمسلمين.

كما ان القوانين الجزائية قد عادت لسنين متمادية - غير معمول بها من قبل الكثير من الاقطار الاسلامية التي اقتبست قوانينها من اقطار أخرى وان كانت تحس قليلاً او كثيراً بالنتائج المؤلمة التي ترتبت على هذا العمل. وعلى أي، فان القوانين الجزائية الاسلامية تشكل موضوع حلقة من حلقات هذه البحوث.

أما القوانين المدنية الاسلامية فتوجد فيها جوانب هي اليوم محل معارضة تيارات كبرى في العصر الحاضر وذلك من مثل حقوق المرأة، والقوانين الاقتصادية في مجال (الملكية، والارث، وغير ذلك).

والضوابط التي قرررها الاسلام في روابط المسلم مع غير المسلم كملك القررة في باب نكاح المسلم مع غير المسلم أو ذبيحة غير المسلم أو نجاسة الكافر - وبتعبير آخر

الحقوق والوظائف العالمية في نظر الاسلام؛ كل هذه من الموضوعات التي آلت مجموعة من الكتاب فعلوها من علل تاخرهم عن مسيرة الحضارة الانسانية.

كانت هذه هي المسائل التي يجب بحثها في فصل، «الاسلام» من تلك البحوث التي يلزم فيها التحقيق الكافي.

ولحسن الحظ فان للاسلام القدرة الفائقة على مثل هذه التحقيقات. ومع توضيح الامر في هذه اللواضيع يمكننا ان نقوي الصاقة الایمانية في ذهن الطبقة الشابة المثقفة ومحو الشبهات من الازهان.

وبعد هذا البحث تصل النوبة الى فصل، «المسلمون» وفي هذا الفصل تتوجه انظارنا من الاسلام الى المسلمين، بمعنى أن الاسلام ليس هو السبب في انحطاط المسلمين وانما المسلمون هم الذين انحطوا نتيجة لانحرافهم عن التعاليم الاسلامية. فهم المسؤولون عن هذا الانحطاط اذن.

وهنا تبين لنا انقسام عديدة. ذلك انه يجب

اولاً، تشخيص مركز الانحراف وجوانبه. فما هي الامور الاسلامية للهجرة، وماهي الامور غير الاسلامية للعمول بها بين المسلمين؟

وثانياً، يجب ان نبحث عن المسؤول عن النهاية السيئة للمسلمين، هل هم كل المسلمين ام فئة خاصة منهم؟

لقد ظهر الاسلام بين العرب ثم انضمت اليه امم اخرى كالايرانيين والهنود والاقباط والبربر وغيرهم. ولكل قوم خصائص قومية وعنصرية وتاريخية خاصة. فهل كانت خصائص هذه الامم ومميزاتها الخاصة التي كانت تلازم طبيعتها، سببا في تغير المسيرة الاسلامية الاصلية، بحيث انه

لو كان الاسلام قد انتشر بين امم اخرى . كالامم الاوروبية مثلا . لكان له مصير ومسير آخر؟ او انه ليس لكل المسلمين في هذه الجهة تاثير خاص بل ان كل ما ابتلي به الاسلام والمسلمون هو من نتائج طبقتين لهما نفوذهما بين المسلمين وهما (الحكام وعماء الدين)؟

اما في فصل: «العوامل الخارجية» فهناك حوادث كثيرة يلزم أن تكون موردا للتوجه والتركيز. فقد كان للإسلام منذ بزوغه أعداء النكأ في الخارج والداخل. ولم يكن اليهود والنصارى والمجوس والمناويون الذين كانوا . غالباً . بين المسلمين، عاطلين عن الفعالية والعمل. إذ ربما طعنوا الاسلام من الخلف، وكان للكثير منهم دورة الكبر في تحريف الحقائق الاسلامية وقلبها باختلاق الاحاديث ووضعها، أو في ايجاد الفرق وأنماط التفرقة، أو على الأقل في توسيع شقة الخلاف بين المسلمين.

كما توجد في تاريخ الاسلام حركات ونهضات سياسية او دينية كثيرة اوجدتها أيد غير اسلامية لاجل اضعاف الاسلام أو محوه.

وقد كان العالم الاسلامي قد تعرض في بعض الاحيان لهجوم عنيف من قبل اعدائه حيث شكلت حملة للغول والحروب الصليبية نموذجين بارزين له. وكان لكل منهما دورة في انحطاط المسلمين.

واخطر من كل ذلك، الاستعمار الغربي في القرون الاخيرة حيث امتص الدماء الاسلامية، واستطاع أن يلقي بكل كفه على المسلمين فيدعهم في حالة يرثى لها.

وبملاحظة ماسبق تكون الواضيع التي يلزم بحثها في هذه المجموعة على

الترتيب كما يلي:

- ١ - عظمة المسلمين وانحطاطهم.
- ويعتبر هذا البحث مقدمة للبحوث التالية.
- ٢ - الاسلام ومتعضيات الزمان.
- ويشمل مبحثين: للمبحث الاول يرتبط بفلسفة التاريخ.
- والمبحث الثاني يرتبط بأسلوب التوافق الاسلامي مع العوامل المتغيرة في الزمان.
- ٣ - القضاء والقدر.
- وهذه الرسالة تدرس هنا الموضوع.
- ٤ - الاعتقاد بالعاد واثره في الرقي او الانحطاط الاجتماعي.
- ٥ - الشفاعة.
- ٦ - التقية.
- ٧ - انتظار الفرج.
- ٨ - النظام الاخلاقي الاسلامي.
- ٩ - الحكومة في الاسلام.
- ١٠ - الاقتصاد الاسلامي.
- ١١ - القوانين الجزائية الاسلامية.
- ١٢ - حقوق المرأة في الاسلام.
- ١٣ - الحقوق العالمية في الاسلام.
- ١٤ - نقاط الانحراف.

- ١٥ - التحريف في الحديث والوضع فيه.
- ١٦ - الاختلاف بين الشيعة والسنة وأثره في انحطاط المسلمين.
- ١٧ - الأشعرية، والاعتزال.
- ١٨ - الجمود والاجتهاد.
- ١٩ - الفلسفة والتصوف.
- ٢٠ - الحكام المسلمون.
- ٢١ - القيادة الدينية.
- ٢٢ - النشاطات التخريبية للأقليات في العالم الاسلامي.
- ٢٣ - الشعوبية في العالم الاسلامي.
- ٢٤ - الحروب الصليبية.
- ٢٥ - سقوط الاندلس.
- ٢٦ - حملة الغول.
- ٢٧ - الاستعمار.

هذه هي المواضيع التي يجب - في رأبي - أن تبحث تحت ذلك العنوان. ولا ادعي انني استقصيت الامر تماما او رتبته احسن ترتيب. اذ من الممكن ان تكون هناك مواضيع أخرى قد خفيت عليّ ويجب ان تنضم الى هذه المجموعة. ولست أراني قادرا على بحث كل هذه الموضوعات، وعلى فرض قدرتي فانني لا امتلك الفرصة الكافية لذلك. نعم لدي في مجال بعضها كالأول والثاني بعض النقاط والكتابات واود ان أوفق لتنظيمها وتقديمها للقراء.

ولو ان محققينا وفضلاطنا وكتابتنا تفضلوا فبذلوا عنايتهم لكل من هذه

المواضيع التي يملكون فيها المعلومات الكافية، فقاموا ببحوث علمية فيها وضموها الى هذه السلسلة، وأطلعوني على ما اختاروه من مواضيع فانهم يمتنون علي غاية لثمة ولهم مني خالص الشكر.

قبل عشرين سنة تقريباً - أيام دراستي في الجامعة العلمية بقم ايران - كان اول مالفنت نظري هو أن الغربيين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر احدى العلل بل العلة الاساس في انحطاط المسلمين.

فقد كنت اطالع الجزء الثاني من كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل والذي ترجمه الى الفارسية ابوالقاسم باينده وفي آخر الكتاب خاتمة فيها مبحثان،

للمبحث الاول - الحضارة الاسلامية كما يشرحها القرآن.

للمبحث الثاني - المستشرقون والحضارة الاسلامية.

وفي المبحث الثاني ينقل كلاماً عن كاتب اميركي معروف اسمه (واشنطن ارفنج) الف كتاباً في حياة نبي الاسلام وشرح في خاتمته مبادئ الاسلام وذكر - بعد ان تعرض للذكر الايمان بالله والملائكة والكتب السماوية والانبياء ويوم القيامة - أن آخر القواعد وسادستها في صف مبادئ الاسلام هي عقيدة الجبر، وقد كان محمد يستفيد منها في شؤونه العسكرية لأنه بموجب هذه القاعدة تكون كل حادثة تحدث في العالم قد قدرت في علم الله قبل وجود العالم وفي اللوح المحفوظ، وقد عين فيها مصير كل شخص واجله بشكل لايقبل التغير، ولايمكن تقديمه او تاخيره ابداً.

ولما كان المسلمون يؤمنون تماماً بهذه الامور ويستلمون بها فقد كانوا اثناء

الحرب - وبدون وجل وخوف - يلقون بأنفسهم في صفوف العدو . فان الموت في الحرب - في نظرهم - يعني الشهادة ويوصلهم الى الجنة . ولذا فقد اطمأنوا الى انهم ان قتلوا أو غلبوا العدو فهم منتصرون على أي حال .

وقد عذّب بعض المسلمين مذهب الجبر القائل بأن الانسان غير مختار في اجتنابه المعاصي وخالصه من الجزاء ، فلا ارادة له في هذا المجال ، وعدوه منافيا للعدل والرحمة الالهيين ، كما وجدت فرق تسعى لتعديل هذا المذهب المحير وتوضيحه ، وما زالت تجاهد في هذا السبيل ، الا ان عدد اتباعها قليل ولا تعد من اتباع سنة الرسول .

... وهل هناك عقيدة افضل من هذه العقيدة تستطيع ان تحرك الجنود الجهلة القرويين نحو ميدان الحرب وتطمئنهم بأنهم ان بقوا احياء غنموا ، وان قتلوا دخلوا الجنة . وقد جعلت هذه العقيدة الجيش الاسلامي قويا لا يبالى بالصعاب الى الحد الذي لم يستطع ان يقابله جيش آخر . ولكن هذه العقيدة كانت تحمل - في الوقت نفسه - سمها الزعاف الذي قتل النفوذ الاسلامي ، وقد ظهرت خاصيتها الهدامة منذ ان رفع خلفاء النبي أيديهم عن الحرب والتوسع العالي ، واغمدوا سيوفهم فقد اضعف السلام والراحة اعصاب المسلمين . كما ان الاستمتاع بالامور المادية - وهو الاستمتاع الذي اباحه القرآن وشكل نقطة تمايز بين الاسلام والسيحية (بين الطهارة والتضحية) - كان له اثره في هذا المجال .

وقد كان المسلمون يعنون الآلام والمصاعب التي تصب عليهم نتيجة للقدر ، ويرون لزوم تحملها لأنهم يرون ان لا اثر للسعي والعرق في الانسانية ، ولم يكن اتباع محمد يعملون بقاعدة «اعن نفسك عنك الله» بل يعتقدون بخلافها .

ولهذا محا الصليب الهلال، وإذا كان نفوذ الهلال باقياً إلى الآن في أوروبا فلا أن الدول الكبرى المسيحية تريد ذلك، وبمعتبر آخر فإن التنافس بين الدول المسيحية هو سبب بقاء نفوذ الهلال، وربما كان بقاء نفوذه لأجل إعطاء دليل آخر على قاعدة «ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة».

ويرد صاحب الكتاب على هذا الأمر كي يجواب يتناسب ونوقه و فكره وبشكل لا يخلو من نقاط صائبة وإن كان عارياً من النظم الفلسفي وقابلاً للنقض والاشكال.

وسيتضح في هذه الرسالة - التي هي بين أيدي القراء الكرام - خواء وسخف كلام واشنطن أرفنج هذا وغيره من الغربيين. ويعلم:

أولاً - أن هناك فرقاً بوناً شاسعاً بين القضاء والقدر الاسلامي، والعقيدة الجبرية. وسنعرض بعض النماذج التي توضح أن أولئك الجنود المسلمين الأوائل الذين وصفهم واشنطن أرفنج - متجنياً - بالجهل والغرور كانوا يدركون في ظل تعليمات معلمهم العظيم هذا الفرق الذي عجز عن معرفته أرفنج نفسه.

وثانياً، أن القرآن الكريم أيد حرية الإنسان واختباره بموجب آيات كثيرة، وأن أولئك الذين ناصروا الاختيار ونظروا للجبر كمخالف للعدالة والرحمة الالهية (أي العدلية، الشيعة والمتعزلة) لم يثوروا ضد تعاليم القرآن - كما يدعي المستشرقون - ولم يكونوا يهتهون لتعديل كلام القرآن بل اقتبسوا آراءهم منه.

وثالثاً، فإن هذا الكاتب القدير! رغم أنه - كما يقول هيكل - مسيحي و يرى أن عدم توجه المسيحية لمسائل الحياة جعلها دين (الطهارة والتضحية) وأن تأكيد الاسلام على ذلك هو من عيوب الاسلام، هذا الكاتب يذكر - بسخرية -

العلم الأزلي الإلهي!! ترى هل من الممكن لشخص عارف بالله ان ينكر العلم القديم الأزلي بكل الأشياء؟ وهل من النقص في القرآن ان يرى الله علماً من الأزل بكل الأمور والحوادث.

وربما، تأكيد هذا على ان المسلمين لم يعمروا أهمية لقاعدة «اعن نفسك بعنك الله» وهذا يكشف عن الكاتب لم يكلف نفسه عناء مراجعة واحدة للقرآن الكريم والا لما ادعى ذلك. ان القرآن الكريم يقول بكل صراحة، (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْفَاحِشَةَ عَظْلًا لَهُ فَيُبْهِئَ مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مِنْهُ مُتَوَكِّفًا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا ثَمِدًا هَؤُلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عِطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عِطَاءُ رَبِّكَ مُتَخَلَّفًا) (الاسراء: ٨ - ٢٠)

ان اتباع محمد(ص) وفقوا الى تعليم أسمى من تلك القاعدة اذ يقول القرآن (ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم). فبدلاً من (اعن نفسك) الذي قد يلوح منه الهدف الشخصي للنفعي والحرص يقول الاسلام (انصر الله) بما لهذه العبارة من جانب انساني عام وخدمة للأمة.

اما سر غلبة الصليب على الهلال الذي رآه السيد واشنطن ارفنج قطعياً ودائماً فهو ما سنعرض له من خلال هذه المباحث وفي المحل المناسب.

ولا ينحصر الأمر بارفنج هذا، اذ اننا عندما نلاحظ الكتابات الأخرى للكتاب الغربيين - حتى أولئك الذين يعلنون موضوعيتهم في هذا المجال - نجد ما يشبه هذه الآراء. فهم جميعاً يرون الاسلام مسلماً جبرياً وان كان البعض منهم لا يرى هذه العقيدة دخيلة في انحطاط المسلمين كما رآها البعض الآخر بل رآها اهم عامل في هذا الانحطاط.

يقول ديورانت بعد استعراض لضمون آيات في القرآن في مجال العلم والشبهة الالهية «وهذا الايمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الاسلامي... وبفضل هذه العقيدة لاقى المؤمنون أشد صعاب الحياة بجنان ثابت، ولكنها أيضا كانت من الاسباب التي عاقت تقدم العرب وعطلت تفكيرهم في القرون المتأخرة»^١ أما غوستاف لوبون فيعتقد بأن الاعتقاد بالتقدير والجبر لا تأثير له في انحطاط المسلمين. بل يجب البحث عن هذه العلل في مجالات أخرى.

وقد قررت اول الامر ذكر كل المواضيع المتعلقة بعظمه المسلمين وانحطاطهم في مقدمة هذه الرسالة، ثم انصرفت عن هذا وصممت على أن ادعها في رسالة مستقلة تعتبر في مقدمة هذه المجموعة من الباحث لأنني رأيت انه لو كتبت كل المواضيع اللازمة فسوف تخرج عن كونها مقدمة بل وتزيد على اصل الكتاب، اما لو اختصرت فانها سوف تكون ناقصة ولهذا رجحت الاكتفاء في هذه المقدمة بهذا القدر الذي هو نموذج للبحث.

أما تفصيل الموضوع فسيصدر - كما أسلفنا - في رسالة مستقلة على أساس انه اول البحوث وللمقدمة لها.

على أننا هنا لم نذكر كل ما يتعلق بالقضاء والقدر من مسائل لأن الهدف الاصلي والعمدة هو دراسة تأثير هذه العقيدة وعدم تأثيرها في انحطاط المسلمين ولهذا فقد تركنا التعرض لبعض الفروع لعدم ارتباطها بهذا الهدف من جهة ولعدم وجود ضرورة لذكرها من جهة أخرى.

ولهذه المسألة تاريخ بعيد الغور عند المسلمين. فقد طرحت للبحث في

صدر الاسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والعرفاء وحتى الشعراء والأدباء حتى أن دراسة مسار هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاً.

علاوة على هذا فإن هناك آيات وروايات كثيرة تعبّر عن عمق المعارف الاسلامية في هذا المجال، وهذا الآيات والروايات هي التي هلت الفلاسفة وزودت الفلسفة الاسلامية بطاقة ومادة لا توازيها الفلسفة اليونانية.

وان لدراسة هذه الآيات والروايات بحثاً ممتعاً مفصلاً ومع التجاوز عن هذا فإن هناك في العلوم الاسلامية مسائل وموضوعات ترتبط بهذا البحث، وليس توضيحها امراً سهلاً مع ملاحظة الاصول البرهانية من جهة الآثار النقلية من جهة اخرى، ومنها موضوع (ليلة القدر) الذي أشارت اليه بصراحة سورة في القرآن الكريم. وهو مورد اتفاق الشيعة والسنة.

ومنها مسألة (البداء) الذي هو من السلمات عند الشيعة وله جذر قرآني. وإذا اريد للجبر والاختيار وكيفية الحرية والارادة الانسانية أن تبحث من الجوانب النفسية والاخلاقية والفلسفية والاجتماعية فستؤلف وحدها كتاباً مستقلاً. والآن فهل تصدقون انه لو طرح كل هذه المسائل لتحولت هذه الرسالة الى كتاب كبير ولم يكن من المناسب لها أن تكون جزءاً من «بحوث عن علل انحطاط المسلمين».

ورغم هذا فإن وقعت هذه الرسالة موقع القبول من لدن المحققين، ووجدنا ضرورة لاكمال هذا البحث عملنا على تحقيق ذلك في الطبقات الآتية ان شاء الله تعالى.

طهران في ٢٠ ذي الحجة سنة ١٣٥٨ هجرية

مرتضى الطهراني

الإحساس المرعب

لا شيء يؤذي روح الإنسان ويعصرها لآ أكثر من إحساسه بأنه يعيش في ظل قدرة قاهرة قوية مسلطة تسلطاً مطلقاً على كل شيء في وجوده تتحكم فيه بما تشاء.

ذلك ان الحرية - كما يقال - أعلى النعم، والإحساس بالعبودية أمرٌ الآلام، إذ يرى الإنسان نفسه مسحوق الشخصية ممزق الإرادة تجاه تلك القوة المستعبد. فما هو الا كخروف يجره الراعي الذي بيده نومه وطماعه وموته وحياته.

وهذا الشعور يولد في أعماقه جمرًا يتلظى ولأ عارماً . . . الا انه ألم المستسلم لقبضة الأسد القضوب للتوحش حيث لا يجد أمامه سبيلاً للخلاص من تلك القبضة الجبارة التي تمسك بزمام اموره.

الى هنا ونحن نفترض القوة للسيطرة تتمثل في انسان جبار او حيوان مفترس. أما لو افترضناها قوة غيبية هائلة تحكم الانسان وتتحكم في مصيره من وراء الغيب اللبهم، فان الامر سيتفاقم قطعاً. إذ تموت هنا لك كل احلام الخلاص.

هكذا اذن ولد هذا السؤال المخير في ذهن كل انسان امتلك الحد الأدنى من الادراك الانساني.

ترى هل ان هذه الحوادث الكونية تسير وفق مخطط صارم رسم لها من قبل دون ان يتطرق اليه أي تخلف او استثناء؟

وهل هناك قوة خفية مطلقة تدعى (القضاء والقدر) تتحكم في كل الحوادث ومنها الانسان وخصائصه واعماله. أم ان الامر على العكس من ذلك تماماً، فلا يوجد أي معنى من معاني السيطرة للماضي على الحاضر والمستقبل،

فإنسان حريته التامة في صياغة انحاء سلوكه وتقرير مصيره، أم ان هناك احتمالاً ثالثاً في البين يجمع بين الاعتقاد بالقضاء كقوة مطلقة مسلطة على جميع الكائنات وبلاستثناء، والاعتقاد بحرية الإنسان فيما يعمل؟ ولو كان الامر كذلك فكيف يمكن توضيحه وتوجيهه؟

ومسألة (القضاء والقدر) أو (تقرير المصير) من أشد المسائل الفلسفية غموضاً. وقد طرحت للبحث بين للفكرين الاسلاميين. لعل خاصة سنذكرها. منذ القرن الهجري الأول. وكان للعقائد المختلفة التي أبدت في هذا المجال دورها في النزاعات والتحزب وحصول الفرق والجماعات في العالم الاسلامي، مما كان لذلك. أي لحصول العقائد المختلفة والفرق المتعددة المبني على أساسها. آثاره العجيبة خلال القرون الأربعة عشر.

الجانب العملي العام للمشكلة

ومع أن هذه المسألة ترتبط بعالم ماوراء الطبيعة، والفلسفة الإلهية، إلا أنها تندرج ضمن أهم المسائل العملية الاجتماعية لأمرين هما،
١- التأثير البدهي لنوع التفكير الشخصي للباحث في هذه المشكلة على حياته العملية، ونوعية تعامله مع الأحداث.

بدهي أن الذي يعتقد أنه وجود مكبل، لا يملك من أمره شيئاً يختلف روحية وسلوكاً عن الآخر الذي يعتقد أنه التحكم في مستقبله ومصيره.

فالمشكلة آثارها العملية والاجتماعية في حين لا نرى لكثير من المسائل الفلسفية مثل هذا التأثير في مثل مسائل، (حدوث العالم وقدمه) و(تناهي ابعاد العالم وعدم تناهيتها) و(نظام العلة ولعلول وامتناع صدور الكثير من الواحد)

و)مسألة عينية الذات والصفات في الابداء الاول سبحانه وتعالى) وغيرها من المسائل التي ليس لها اثر عملي على سلوك الافراد وشخصيتهم الاجتماعية.

بـ. إتساع نطاق الاهتمام بالمسألة في الأذهان بمعنى أنها وان كانت من المسائل المعقدة والمتطلبة حولا دقيقة لكنها تعد من المسائل العامة التي تطرح نفسها حتى في أذهان من لا حظ لهم من التفكير في المسائل الكلية، إذ كل انسان يتوق طبعا لان يشعر بدوره في صياغة مستقبله.

وهل انه محكوم بقدر محتوم لا يمكنه ان يتخلف عنه في مسيرة في الحياة فلا اختيار له مطلقا مثله مثل قشة في عاصفة، أم ان الامر ليس كذلك وأنه يستطيع ان يعين مسيرة في الحياة؟

ولهذين الجانبين يمكن ضم هذه المسألة الى المسائل العملية والاجتماعية... ولكن الذين بحثوا المسألة قديما لم يهتموا بهذا الجانب إلا قليلا وصبوا اهتمامهم على الجانب الفلسفي والكلامي منها فقط في حين خالفهم الباحثون اليوم فصبوا اهتمامهم الكبير على الجانب العملي الاجتماعي منها.

وهنا نحن نلمح بعض للنقادين للإسلام يعتبرون مسألة القضاء والقدر وراي الاسلام فيها . كما فهموه . من اكبر عوامل انحطاط المسلمين.

وهنا يمكن ان يثور سؤال على هذا الاساس فيقول،

ان كان الاعتقاد بالقضاء والقدر سببا للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي فلماذا لم يكن واقع المسلمين الاوائل كذلك؟ وألم تكن هذه المسألة مطروحة في التعاليم الاسلامية الاولى وفي اصل العقيدة . كما يدعي بعض الاوروبيين . أم ان شكل اعتقادهم بالقضاء لم يكن يتنافى مع حرية الانسان ومسؤوليته تجاه ما يعمله؟ بمعنى أنهم في نفس الوقت الذي اعتقدوا فيه

بالقدر وعموميته اعتقدوا أيضاً بأن الصير يمكن تغييره وتبديله وإن الإنسان قادر على ذلك ولو كان لديهم مثل هذا النمط من التفكير فكيف يمكن توضيحه؟

وإذا قطعنا النظر عن نوع الاجتهاد الذي اعمل في فهم للمشكلة قديماً وجب أن نلتفت.

أولاً، إلى منطق القرآن الكريم في هذه للسالة.

ثانياً، إلى ما وصلنا من الرسول الأعظم (ص) وأهل البيت (ع).

ثالثاً، نحاول التعرف على نوعية الرأي للنطقي الذي ينبغي اختياره.

الآيات القرآنية

تصرح بعض الآيات الكريمة بالقضاء والقدر ونفوذه المطلق، وإن آية حادثة كونية لا بد أن تكون مسبوقه بمشيئة الهية، وإنها قد رسمت من قبل في كتاب مبين وهي من قبيل:

(ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير). (الحديد: ٢٢)

(وَعِندَهُ مَفَاتِيحُ الْقُبُورِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ مِنْ ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (الأنعام: ٥٩)

(يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ

هي بنبوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم^١ (آل عمران: ١٥٤)
 (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) (الحجر: ٢١)
 (قد جعل الله لكل شيء قدرا) (الطارق: ٢)
 (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (القمر: ٤٩)
 (ففضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) (ابراهيم: ٤)
 (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعيض
 من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنا على كل شيء قدير) (آل عمران: ٣٦)
 أما الآيات الدالة على كون الإنسان مختارا في عمله ومؤثرا في مستقبله ومصيره،
 وله أن يغيره، فهي من قبيل: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما
 بأنفسهم) (الرعد: ١١)
 (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل
 مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) (النحل: ١١٢)
 (وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) (العنكبوت: ٤٠)
 (وما ربك بظلام للعبيد). (فصلت: ٤٦)
 (إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا). (الدھر: ٣)
 (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (الكهف: ٢٩)
 (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) (الروم: ٤١)
 (ومن كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث

١. يلاحظ كثيرا تطبيق عبارة (كتاب مبين) تطبيقاً مغلوفاً على القرآن الكريم في حين أن
 من اللطوع التسليم به أن القصود ليس هو القرآن، وقد لا يوجد مفسر معتبر يقول بقول
 بذلك.

الدنيا نؤتة منها) (الشورى، ٢٠)

(مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَنْ مَدَّ يَدَهُ وَمَنْ بَرَحَ مُدًّا جَزَاءُ الْفَرَسِ) (الشورى، ٢٠)
 فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا كَلَّا نَبْدُ هَؤُلَاءِ هَؤُلَاءِ مِنْ غَطاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ غَطاءِ رَبِّكَ مُخْظُورًا) (الاسراء، ٨٠ - ٢٠)

وهناك آيات أخرى يمكن أن تنضم إلى الطائفة الأولى أو الثانية.

وقد اعتبرت هاتان الطائفتان متعارضتين في نظر غالب علماء التفسير والكلام فنحن لانملك إلا أن نؤول احدهما بحيث تنسجم مع مفاد الأخرى فنقبل النتيجة.

ومنذ منتصف القرن الأول حيث وجد السلكان الفكريان في هذه المسألة نهضت جماعة تؤيد حرية الإنسان واختياره فأولت آيات الطائفة الأولى وعرفت بـ (القدرية) في حين أبدت جماعة أخرى جانب التقدير الغيبي الصارم للتحكم فأولت آيات الطائفة الثانية وعرفت بـ (الجبرية).

ولكن هاتين الجماعتين اندكنا في فرقتين كلاميتين كبيرين هما (الاشاعرة والمعتزلة) وقد تبنت كل فرقة - ضمن ما تبنت من آراء كثيرة - أحد المسلكين، فأيد الاشاعرة الجبرية، في حين احتضن المعتزلة (القدرية).

كلمة «القدرية» ويجب أن نلفت الانتظار هنا إلى أننا استعملنا مصطلح (القدرية) لأولئك المناصرين لحرية الإنسان اتباعاً لما هو المعروف في اصطلاح علماء الكلام، ولما هو المراد عند اطلاق هذه الكلمة في الروايات - غالباً - والا فان كلمة (القدرية) قد تطلق ويراد بها - على السنة المتكلمين وفي بعض الروايات - الجبريين.

والواقع ان كلاما أولئك المؤيدين للحبر، القائلين بالتقدير العام، وأولئك المؤيدين للحرية، النافذين لدور القدر في الأفعال الإنسانية، كانوا يتجنبون هذه الكلمة، ويصمون الطرف الآخر بها. وسر ذلك انه روي عن الرسول الأكرم(ص) ما مضمونه «القدرية مجوس هذه الأمة» ولذا فالجريون يقولون، ان (القدرية) هم منكروالتقدير الإلهي في حين يرد مخالفوهم قائلين، ان (القدرية) هم أولئك الذين يردون كل شيء حتى أعمال الإنسان للقضاء والقدر.

وربما كان السبب في شيوع إطلاق كلمة (القدرية) على منكري التقدير هو، أولا - رواج وشيوع المذهب الأشعري بحيث صير المعتزلة أقلية تجاه الأكثرية الأشعرية.

ثانيا - تشبيه القدرية بالمجوس. والعروف عن المجوس انهم يحددون التقدير الإلهي بما يسمونه (الخير) اما الشر فخارج عن التقدير الإلهي، وأن فاعله هو مبدأ شيطاني اسمه (أهريمن).

التعارض المدعى

قلنا أن أكثر المفسرين والمتكلمين يرى الآيات متعارضة في هذا الموضوع فيلجأون الى تأويل بعضها لتنسجم مع البعض الآخر. وهنا يجب ان ننتبه الى ان التعارض على نوعين،

الأول: ان ينفي كلام كلاما آخر صراحة وبالمطابقة مثل «توفي الرسول(ص) في شهر صفر» «لم يتوف الرسول(ص) في شهر صفر» فان الثانية نفت الأولى صراحة.

الثاني، ان لا تنفي الجملة الثانية الاولى صراحة ولكن لازم التصديق بالجملة الثانية بطلان الاولى كما في المثال التالي:

«توفي الرسول (ص) في شهر صفر» «توفي الرسول (ص) في شهر ربيع الاول».

فهل التعارض المدعى بين الطائفتين من الروايات في القدر من النوع الاول ام من النوع الثاني؟ لا ريب في ان التنافي للدعى ليس من النوع الاول (التنافي الصريح) فلم نقل مثلاً، «لا شيء مقدر» «كل شيء مقدر».

«كل شيء سبق في علم الله» «لا شيء سبق في علم الله».

«الانسان مختار في عمله» «الانسان غير مختار في عمله» «كل شيء مرتبط بالمشيئة الالهية» «ليس كل شيء مرتبط بالمشيئة الالهية».

لكن للتكلمين حسبو ان لازم كون كل شيء مقدرًا بتقدير الهي ان الانسان مجبور في سلوكه فيستحيل الجمع بين الحرية والتقدير المسبق، فما قدر يجب ان يتحقق بلا اختيار والا فان علم الله يتحول الى جهل. والعكس بالعكس فان لازم كون الانسان مؤثراً في سعادته وشقائه ان لا يكون هناك تقدير سابق.

وهكذا وجد ركام من التاويلات في كتب للتكلمين والفسرين وللإطلاع يمكن مراجعة تفسيري الرازي والكشاف.

وبموجب ما سبق فلو وجبت نظرية داللة ترفع هذا التعارض للدعى بين العلم الالهي المسبق والمشية المطلقة، وحرية الانسان واختياره، فأننا لانحتاج الى تاويل أو تفسير. وسياتي ان الواقع يؤكد على هذا الخط الثالث، ويكشف عن ان هذا التعارض نشأ عن الفهم الخاطيء لا غير.

ولنا الحق في ان نقول: انه لا معنى لوجود التعارض في الكتاب المبين حتى

نضطر الى حمل بعض الآيات على خلاف ظاهرها وتاويلها، بل لنا أن نقول، اننا لا نجد في القرآن الكريم آية واحدة تحتاج الى التاويل، وحتى اشد الآيات تشابها فانها لا تحتاج الى التاويل.. وهذا موضوع يحتاج الى تفصيل في القول لا مجال له هنا، مما يثبت لنا أن هذا الجانب هو أروع وجه اعجازي في القرآن الكريم.

الأثار السيئة لفكرة الجبر

لاشك في أن (الجبرية) على النحو الذي قال به الأشاعرة - بحيث لا يملك الإنسان معها أي اختيار - لها آثارها السيئة الكثيرة، إذ تشل روح الإنسان وادارته عن أي تأثير. وهي الفكرة التي شلت من أزر الاقوياء الظالمين في نفس الوقت الذي قيدت أيدي الضعفاء والمظلومين.

فذلك الإنسان الذي تولى منصباً مهماً أو جمع ثروة كبرى بطرق غير مشروعة يتحلث عن اللواهب الالهية التي اختصه الله بها وغمره بنعمته بعد أن حرم الضعفاء منها وغمرهم في بحر من الآلام والعذاب.

وذلك الذي حرم من مثل هذه اللواهب لا يسمح لنفسه ان يعترض، والا كان ذلك اعتراضاً على (النصيب والقسمة) و(التقدير الالهي) وهو أمر يتطلب الصبر والرضا والشكر، لا الاعتراض.

فالظالم ترفع عنه مسؤوليته جراء اعماله بحجة القضاء والقدر، وباعتبار أنه - أي الظالم - يد الله، ويد الله لا تقبل أي طعن فيما تعمل.

وبنفس هذا الدليل يتحمل المظلوم كل ألوان الظلم لانه يرى أن كل ما يرد عليه إنما هو - وبصورة مباشرة - من الله. فهو آيس من نتيجة أية مقاومة، وهل يمكن مقاومة القضاء والقدر؟ أم هل يمكن التملص من قبضة الغيب

القوية؟ هذا مع ان ذلك يتنافى والمستوى الاخلاقي للمسلم، اذ هو خلاف صفة الرضا والتسليم.

ثم ان الذي يعتقد بالجبر لا يرى أي ترابط سببي بين الاشياء وبالاخص بين الانسان واعماله وشخصيته الروحية والخلقية من جهة ومستقبله السعيد او الشقي من جهة اخرى، ولذا فهو لا يفكر بتقوية شخصية، واصلاح سلوكه الخلقي، وتقويم اعماله البتة بل نراه يعزو كل شيء الى القدر، وينتظر المصير للرسوم بمرارة استسلامية.

المنافع السياسية

ان التاريخ يثبت لنا ان بني امية حولوا قضية (القضاء والقدر) الى مستمسك متين، بعد ان ايدوه بكل قوة وقارعوا وتكلموا بمؤيدي الحرية الانسانية على اساس انها عقيدة تخالف عقائد الاسلام حتى عرف بين الناس ان: «الجبر والتشبيه امويان، والعدل والتوحيد علويان» فإن اقدم من طرح للبحث مسألة اختيار الانسان في العهد الأموي ودافع عن عقيدة الحرية رجل عراقي اسمه «معبد الجهني» وآخر شامي عرف بـ «غيلان الدمشقي».. وقد عرف هذان بالاستقامة والصدق والايمان، اما معبد فقد خرج مع ابن الاشعث وقتل بهد الحجاج، واما غيلان فانه بعد ان وصلت اقواله الى مسامع هشام بن عبد الملك امر بقطع يديه ورجليه ثم صلب.

في كتاب «تاريخ علم الكلام» ذكر شبلي نعمان^١ انه وان كانت الظروف والعوامل كلها مساعدة على اختلاف العقائد، فان بدءها كان سياسيا وعلى

أساس من مقتضيات المصلحة الداخلية للدولة. إذ لما كانت الدولة الاموية دولة الحديد والنار فإن من الطبيعي أن تسري روح الثورة في النفوس. ولكن ما إن ينطلق لسان بالشكوى حتى تعزوا الحكومة الأمر إلى القدر وتسكت به بأن ما يحدث مقدر مرضي من الله، فلا يمكن أن ينبس ببنت شفة في قبال ذلك «أنا بالقدر خير و شره» وقد سأل معبد الجهنى - وكان تابعيا صديقاً - استأذنه الحسن البصري عن مدى صحة ما يعنيه الامويون من مسألة القضاء والقدر فأجابهم «هؤلاء أعداء الله يفتنون».

أما العباسيون فإنهم على الرغم من مخالفتهم لسياسة الامويين ودفاع بعض خلفائهم كالمأمون والعنصر عن العترة الذين يعتقدون - فيما يعتقدون - بالحرية الإنسانية، إلا أنهم منذ عهد المتوكل فصاعداً قلبوا ظهر المجن وراحوا يحمون مسألة (الجبر) ومنذ ذلك الحين صار للذهب الأشعري هو للذهب السائد العام في العالم الإسلامي.

وكان لرواج المذهب الأشعري وسيطرته على العالم الإسلامي آثار كثيرة، فحتى الفرق الأخرى مثل الشيعة التي كانت بشكل أساسي ترفض فكرة الأشاعرة لم تسلم من تلك الآثار، ولهذا وعلى الرغم من مخالفة الشيعة للأشاعرة ومع أنهم لا يتفقون مع المعتزلة بشكل كامل فإننا نجد أن فكرة الجبر قد نفذت في الآداب الشيعية العربية والفارسية، فتحدثت هذه الآداب عن تحكم القدر في الإنسان أكثر مما تحدثت به عن الحرية الإنسانية. هذا مع أن تصريحات قادة الشيعة أئمة أهل البيت تؤكد على أن القضاء والقدر العام لا ينافي الحرية الإنسانية.

والسر الذي جعل كلمة (القضاء والقدر) وأمثالها مرعبة هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحرية، والتسلط غير المنطقي لقوة خفية على الانسان واعماله وذلك نتيجة لشيوع المذهب الاشعري في العالم الاسلامي وسيطرته على الأدب الاسلامي العام.

النقد الاوروبي المسيحي للاسلام

وكان الانحراف في تصور المسألة قد منح المسيحيين الأوروبيين حجة في جعل الاعتقاد بالقضاء والقدر علة العلل في انحطاط المسلمين، وفي التعريض بالاسلام كدين يؤمن بالجبرية ويسلب الانسان أي نوع من انواع الحرية. وقد كان المرحوم السيد جمال الدين الأسد آبادي قد تنبه لهذا النقد عندما كان في اوربا فراح يرد عليه في مقالاته.

ففي إحدى مقالاته ذكر مقدمة بين فيها انه لو سرت روح منحرفة وطبع سيء في مجتمع ما فإن العقيدة الصحيحة للعطاء لهذا المجتمع سوف تصطبغ بنفس الروحية السائدة فتزيدهم شقاء وضلالة، وتتبدل الى طاقة تجرهم الى الاعمال السيئة. ثم قال ما مضمونه ان العقيدة بالقضاء والقدر، هي إحدى تلك العقائد الحقبة التي وقعت موردا لاشتباه الجاهلين وجهلهم. وقد تصور الافرنج الغافلون خطأ ان الاعتقاد بالقدر متى ما سرى في أي امة فأنها ستفقد الهمة والقوة والشجاعة والفضائل الاخرى، وأن الصفات السيئة للمسلمين كلها نتيجة الاعتقاد بالقضاء والقدر.

إن المسلمين اليوم مساكين فقراء، وهم اضعف من الامم الافرنجية عسكريا

وسياسيا، ويروج فيهم ويعمهم فساد الاخلاق والكذب والكر والحقد والعداوة والتفرقة والجهل باحوال العالم، وانعدام الخبرة بالخير والشر، والقناعة بعيش الكفاف، وهم لا يملكون أي دوافع للرقى ومقاومة العدو ولذا فان الجيوش الاجنبية السفاكة تهاجمهم من كل الجهات.. والمساكين يشكرون الله على كل ما يحدث ويستعدون لكل ذلة، ويلجأون الى زاوية من زوايا البيت ويسلمون كنوز ثروتهم واستقلالهم للعدو والاجنبي. ومن ثم يستطرد المرحوم الأسد آبادي فيرى ان الغربيين الذين نسبوا كل هذه المفاصد المذكورة للمسلمين يعتقدون أن كل المساوء والشرور وليدة الاعتقاد بالقضاء والقدر، ويؤكدون أن المسلمين اذا ما بقوا على هذه العقيدة فان حسابهم سيصفى وسيسيرون نحو الزوال، واخيرا يؤكد ان الافرنج لم يفرقوا بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بمذهب الجبر القائل بأن الانسان مجبور مطلقا في كل أعماله وافعاله.^١

العقدة الفكرية

ومما ينبغي الا يخطر في الازهان أن مسألة (القضاء والقدر) و(الجبر والاختيار) لا تطرح الا على أساس اجتماعي لا غير، اذا انها قبل كل شيء مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكل مفكر على أي حال ويتطلب منه الحل.

١. مقتبس من مذكرات السيد صدر والقي عن السيد جمال الدين نقلا عن مقالة له في القضاء والقدر (مكتبة سبهسالار - طهران - الرقم ٤٥٢٥).

الفلسفة المادية والقدر

كما انه لا ينبغي ان يتصور ان هذه المسألة تشكل معضلة امام الالهيين فقط في حين لا يتعب الماديون أنفسهم فيها، بل ان الماديين ايضا تطرح امامهم هذه المشكلة مع قليل فرق. ذلك انه طبق نظام العلة والعلول المسلم تكون كل ظاهرة وحادثة، وليدة علة او علل اخرى، ومن جهة اخرى فان وجود العلول مع فرض وجود علته ضروري قطعي، كما ان عدم وجود العلة يؤدي الى امتناع العلول. ولما كان الماديون يقبلون مبدأ العلية العامة والضرورة بالشكل الأنف ويجعلونه من أركان فلسفتهم فان السؤال ينطرح امامهم حول تبعية افعال البشر وأعمالهم لهذا القانون وتعذر استثنائها منه. فاعمال البشر مشمولة بقوانين مسلمة قطعية وجبرية ومع هذا فهل يمكن تصور الحرية والاختيار؟ ولهذا نجد أن مسألة الجبر والاختيار تطرح امام كل المدارس الفلسفية القديمة والجديدة إلهية كانت أم مادية.

وقد قلنا ان هناك فرقا بين هذه للمشكلة عند الالهيين وبينها عند الماديين، ولكن هذا الفرق لا يؤثر في جوهر المسألة، ان للاعتقاد بالقضاء والقدر الالهي امتيازات وخصائص يفقدها الاعتقاد للمادي بالقضاء والقدر والجبر الطبيعي.

التفريه والتوحيد

وقد وجدت هذه المشكلة بين الفلاسفة الالهيين والمتكلمين عندما لاحظوا قانون العلة والعلول وانتهاء الحوادث والممكنات الى الذات الواجبة الوجود، وانه من المستحيل ان تلبس أي حادثة ثوب الوجود دون استنادها لارادة الله، وبعبارة أخرى: انهم توجهوا الى التوحيد في الافعال وانه لايمكن ان يكون هناك

شريك في ملك الوجود لله تعالى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تنبهوا الى امر يدركه حتى العوام من الناس وهو أن المساوي والفحشاء والذنوب لا يمكن نسبتها لله، لذا تحيروا بين التنزيه والتوحيد. فتصور البعض في ظل (التنزيه) أن ارادة الله ومشيبته لا تتعلق بافعال العباد واعمالهم المتصفة احيانا بالسوء والفحشاء، في حين تصور البعض الآخر في ظل (التوحيد) وأنه «لا مؤثر في الوجود الا الله» ان كل شيء يستند الى ارادة الله.

وقد نقل ان غيلان الدمشقي للؤيد لعقيدة الاختيار وقف على راس ربعية الرأي العام القدري المعروف وقال: «أنت الذي يزعم ان الله يحب أن يعصى!».

فأجابة ربعية الرأي قورا:

أنت الذي يزعم أن الله يعصى قهرا!

وكان أبو اسحق الاسفراييني اللؤيد القضاء والقدر جالسا يوما في مجلس صاحب بن عباد اذ دخل القاضي عبدالجبار المعتزلي وهو بخلاف ابي اسحق منكر لعمومية القضاء والقدر، وما ان وقعت عينا القاضي على ابي اسحق حتى قال «سبحان من تنزه عن الفحشاء» كناية عن نسبة الخصم كل شيء لله ولازمه اتصافه بالاعمال الفاحشة فأجابه أبو اسحق في التو: «سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء» كناية عن ان الخصم قال بوجود شريك في الوجود لله وتصور أنه من الممكن أن يقع في الوجود شيء لا يريد الله.

وقد مر أن هذه المسألة كانت مشكلة ومجهولا علميا قبل أن تثيرها دوافع سياسية واجتماعية وتتدخل فيها.

فلم يكن مقبولا لدى البعض أن يكون كل شيء حتى السيئات منتسبا الى الله فكانوا ينزهون الله عن تلك السيئات في حين كان الاقربون الى التوحيد

الذين يرون العالم قائما بالذات الالهية، وأن كل موجود يستمد الوجود منه تعالى، كان هؤلاء يرفضون ان يكون هناك موجود مستقل في فعله، وأن يريد الله شيئا ثم يريد ذلك للوجود شيئا بخلافه ثم يتحقق ما اراده ذلك المخلوق خلافا لما اراده الله... ومن هنا نشأ الاختلاف.

ولكن للملاحظ أن كل واحد من الفريقين كان يعمل على تأييد مدعاه بأسلوب الإيراد على عقيدة الطرف الآخر دون ملاحظة الإشكالات الواردة على عقيدته. وهذا ما يتوضح بمراجعة الكتب الكلامية. وقد رأينا الحواريين الذين جريا بين غيلان وربيعة الراي، وكذلك بين القاضي عبد الجبار وأبي اسحق كتمودجين لهذا الشكل من الاستدلال.

والحقيقة: ان عقيدتي (القضاء والقدر) و(الاختيار) كلتيهما. وبالشكل الذي تطرحان به - مما يرد عليه الاشكال ولا يمكن الدفاع عنه. ولو أن كلا من هذين الفريقين أدرك ان رايه يشتمل على جزء من الحقيقة لا رتفع النزاع وعرف انه لا يلزم من الاعتقاد بالقضاء والقدر والتوحيد الافعالي الجبر وسلب الحرية من الانسان تماما، كما انه لا يلزم من الاختيار والحرية الانسانية نفي القضاء والقدر.

القضاء والقدر

القضاء هو الحكم والقطع والفصل. وسمي القاضي بذلك لانه يفصل بين المتحاكمين. وقد استعمل القرآن الكريم هذه اللفظة ناسبا اياها الى الله تارة وإلى الانسان اخرى، في مجال الفصل اللفظي كان يوجب كلام ما فصلا بين امرين وفي مجال الفصل التكويني العملي.

والقدر هو للقدار والتعين. وهذه الكلمة استعملت -أيضاً- في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى.

والحوادث الكونية من زاوية كونها تحت علم الله ومشيئته الحتمية تندرج تحت القضاء الإلهي، ومن زاوية كونها محددة بمقدار معين من حيث الموقع الزماني والمكاني تندرج في التقدير الإلهي.

وللحكمة والمتكلمين في هذا المجال اصطلاحات وبيانات خاصة. ولأنها متعلقة بمسألة علم الباري تعالى ومراتب هذا العلم وهي بدورها مرتبطة بمسائل كثيرة منها التحقيق في العوالم الكلية للوجود، فسوف لن نبحثها في هذا الكتاب.

يقول الحاج السبزواري في منظومته المعروفة:

اذ يكشف الاشياء مرآة له	هذا مراتب يكون علمه
عناية وقلم لوح وقضا	وقدر سجل كون يترضى

أما ما يمكن البحث عنه هنا فهو ان الحوادث الكونية عموماً لا بد وأن تنطوي تحت احد ثلاثة فروض:

١- أنها لا ترتبط بالماضي للتقدم عليها تقدماً زمانياً أو غير زماني فلا يرتبط وجودها بسوابقه ولا ترتبط خصوصياتها بذلك أيضاً.

ومع هذا الفرض لا معنى للقضاء والقدر بعد انكار الترابط بين وجودها أو خصوصياتها الزمانية والمكانية وبين الماضي والتعين السابق. وعلى هذه النظرة يجب انكار مبدأ العلية وقبول الصلحة كمفسر لوجود الأشياء.

في حين ان مبدأ (العلية العامة) والترابط الضروري القطعي بين الحوادث، وان كل حادثة تستمد حتميتها وقطعيتها وقدرها وخصوصياتها الوجودية من

أمر أو أمور أخرى مقدمة عليها، أمر مسلم لا يقبل الرد. إن مبدأ العلية، والضرورة العلية والعلولية ومبدأ السنخية بين العلة والعلول كل ذلك من العلوم البشرية المتعارفة بلا ريب.^١

ب - إن يقال بأن كل حادثة لها علة متقدمة عليها مع إنكار نظام الأسباب والسببات القائم بين الحوادث والقول بأنها كلها معلولة مباشرة لعل واحدة هي الله (تعالى) فليس في العالم إلا علة وفاعل واحد وهو الذات الإلهية، ومنها تصدر كل الموجودات مباشرة وإن ارادته تتعلق بكل حادثة بشكل مستقل عن ارادته الأخرى، كان نفرض الأمر هكذا، القضاء يعني العلم والإرادة الإلهية بوجود أي موجود، وهو مستقل عن أي علم وقضاء آخر.

وهنا يجب أن نسلم أن ليس هناك فاعل إلا الله فقد تعلق علم الله في الأزل بأن تقع الحادثة الفلانية في الوقت الفلاني، ولابد من أن تقع تلك الحادثة، مع عدم تدخل أي شيء في وجودها، وأفعال الإنسان وأعماله من هذا القبيل، فإن الذي يوجد هذه الأفعال والأعمال مباشرة وبلا واسطة هو القضاء والقدر الإلهي أي العلم والإرادة الإلهيين. أما الإنسان نفسه طاقته وقوته فليس لها دخل في الأمر مطلقاً، وإن كان لطاقته وقوته دور ظاهري وتمثيل خيالي لأكثر.

وهذا هو بعينه مفهوم الجبر وللصير المحتم، وهذا هو الاعتقاد الذي لوحل في مجتمع أو فرد فإنه يحطم الحياة ويجر إلى الفناء.

وهذه الفكرة - بالإضافة لفسادها العملية والاجتماعية - مردودة منطقياً، فلا تردد من زاوية البراهين العقلية والفلسفية - كما هو مذكور في محله - في بطلان هذه الفكرة.. وإن الترابط العلي والعلولي بين الحوادث مما لا يقبل الإنكار،

١ - تراجع الجزء الثالث من كتاب (اصول الفلسفة وللذهب الواقعي).

وليست العلوم الطبيعية والمشاهدات الحسية والتجريبية وحدها هي الدليل على نظام الأسباب والمسببات، بل أن العلم الإلهي أقام أتقن البراهين على هذا الأمر. علاوة على أن القرآن الكريم قد أيد نظام الأسباب والمسببات كذلك.

جـ. القول بأن مبدأ العلية العامة ونظام الأسباب والمسببات حاكم على العالم وجميع الحوادث والوقائع فيه، فكل حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده وشكله وخصوصياته الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات الوجودية من علله المتقدمة عليه، وإن هناك رابطة قوية لاتنفصم بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين كل موجود وعلله للتقدمة عليه.

وعلى هذا الأساس فإن مصير كل موجود بيد موجود آخر هو علته التي أوجبت وجوده وأعطته الحتمية والضرورة، ومنحته خصوصياته الوجودية، وإن تلك العلة بدورها معلولة لعلة أخرى، وهكذا.

وعليه، فإن لازم قبول مبدأ العلية العامة قبول أن كل حادثة تستمد حتمية وجودها وخصوصياتها وشكلها ومقدارها وكيفيةها من علتها... ولايختلف الأمر هنا بين ما لو كنا إلهيين مسلكا، نؤمن بأن أصل كل الإجابات (القضاءات) وأصل كل التعينات (أنواع القدر) هي علة العلل وبين ما لو كنا لا نعتقد بذلك ولا نعرف مثل هذه العلة الأولى.

ولهذا فمن الزاوية العملية والاجتماعية لا فرق في هذه المسألة بين الإلهي والمادي، ذلك لأن الاعتقاد بالقضاء والقدر يستمد مبرراته من الاعتقاد بمبدأ العلية العام ونظام الأسباب والمسببات سواء كان من يعتقدون بهذين المبدأين من الإلهيين أو من الماديين

نعم، الفرق بينهما أن القضاء والقدر - في نظر المادي - أمر عيني خارجي

صرف، في حين أن القضاء في نظر الألهي عيني وعلمي، بمعنى أن المادي يرى أن مصر أي موجود يعين لدى علته للماضية دون أن تعلم هذه العلة بما لديها من دور وخاصة، في حين يرى الألهي أن سلسلة العلة الطولية (أي العلة التي هي فوق الزمان) تعلم بعملها وخواصها. ومن هنا فإن هذه العلة تسمى في المدرسة الألهي بأسماء (الكتاب) (اللوحة) (القلم) وأمثال ذلك، مع أنه ليس هناك شيء في المدرسة للمادية يستحق هذه الأسماء.

الجبر

من مجموع ما تقدم توفرنّا على أن الاعتقاد بالقدر لا يعني الجبرية، بل إنما يستلزم ذلك لولم نعط الإنسان أي دور في صنع السلوك، مسلمين إياه للقدر فقط. والحال أنه من أشدّ للمتنبعات أن نقول أن الله تعالى يعلم كل شيء بلا واسطة بل أنه تعالى يوجب وجود كل الأشياء عن طريق عللها وأسبابها الخاصة.

إن القضاء والقدر لا يعنّيان إلا ابتداء نظام السببية العامة على أساس العلم والإرادة الإلهيين، ومن لوازم قبول مبدأ العلية وضرورة حصول للعلول عند حصول علته والسنخية بينهما أن نقول إن مصر أي موجود مرتبط بالعلل السابقة والترتبلة به سواء وجد مبدأ إلهي أم لم يوجد، أي سواء أكان نظام السببية نظاماً مستقلاً وقائماً بذاته، أم كان قائماً بغيره ومستنداً للمشئة الإلهية. ذلك أن كون النظام السببي مستقلاً وقائماً بذاته أو غير مستقل لا تأثر له على مسألة المصير والحرية الإنسانية.

ومن هنا العنى نقول أن غاية الجهل تكمن في القول بأن العقيدة الجبرية

ناشئة من الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين، ولذا فيجب أن تنقد هذه العقيدة لترتب تلك النتيجة عليها.

فإننا لو قصدنا من هذا الاعتقاد انكار التلاحم بين الأسباب والمسببات والمسببات ومنها الطاقات الانسانية والارادة والاختيار فمثل هذا القضاء والقدر خرافة يستحيل وجودها بالأدلة القاطعة التي تقيمها الفلسفة الالهية بحيث لا مجال لأي شك أو تردد.

وإن قصدنا منها الارتباط الحتمي لعلل بالعلولات، فهي حقيقة مسلمة ولا تختص بالإلهيين، بل يقول بها كل مذهب يؤمن بمبدأ العامة وإن كان التفاوت يكمن في أن الإلهيين، بل يقول بها كل مذهب يؤمن بمبدأ العامة وإن كان التفاوت يكمن في أن الإلهيين يصعدون بسلسلة العلل إلى حيث لا أبعاد زمانية ولا مكانية حيث تنتهي إلى علة العلل الواجبة الوجود أي الحقيقة القائمة بذاتها والتي تنتهي إليها كل أنواع القضاء (الضرورة) والقدر (التعيني) ولكن ليس لهذا التفاوت أي أثر في اثبات الجبر أو نفيه.

الحرية والاختيار

وهنا ينطرح هذا السؤال،

إذا جعلنا القضاء والقدر الإلهي مرتبطاً - مباشرة وبلا واسطة - علل وأسباب - بالحوادث فأي معنى للحرية؟ وكيف نوفق بين الإيمان بنظام العلوية العامة والإيمان بحرية الإنسان؟ وهل نحن ملزمون لو أردنا التسليم بالحرية أن نفصل تماماً بين الأفعال الانسانية وأية علة خارجية وهذا يعني قبول الفرض الأول فقط؟

وعند الجواب نقول:

إن هذا التساؤل هو الذي دفع الكثيرين من قدامى المفكرين ومحدثيهم للجوء إلى القول بـ (الارادة الحرة) حسب تعبيرهم والتي لا تتصل بأية علة. ومعنى ذلك أنهم قبلوا مبدأ الصدفة ولو في اطار الارادة الانسانية، ولكننا اثبتنا في هوامش الجزء الثالث من كتاب (اصول الفلسفة) أن مبدأ العلية أمر لا يمكن انكاره أو تخصيصه، ولو قطعنا الروابط بين العمل الانساني، والعلل للتقدمة عليه لوجب علينا أن نقبل أنه لا اختيار له.

إن الانسان خلق مختاراً حراً، بمعنى أنه اعطى فكراً و ارادة. فليس الانسان في اعماله كالحجر تدحرجه فيتدحرج ويسقط متأثراً بجاذبية الارض دون أن تكون له أية ارادة، أو كالنبات ليس له إلا طريق واحد فبمجرد توافر شروط معينة ينمو بالشكل المعتاد، كالحيوان الذي يؤدي اعماله بتأثير غريزي. كلا إن الانسان يجد نفسه دائماً على مفترق طرق ليختار منها أيها شاء بعمله حرية، ووفق مشيئته ونوعية تفكيره، وليس مجبوراً على سلوك احدها لاغير، وإنما الذي يعين أحد الطرق هو أسلوب فكره واختياره.

وهنا تبرز مقومات الشخصية والصفات الاخلاقية والروحية، والمسبقات التربوية والوراثية، والمقاييس العقلية والنظرات البعيدة للإنسان، فيعلم إلى أي التربية والوراثية، والمقاييس العقلية والنظرات البعيدة للإنسان، فيعلم إلى أي حد يرتبط المستقبل السعيد أو الشقي بتلك العوامل وبالتالي بالطريق الذي يختاره بنفسه.

إن الفرق بين الانسان والنار المحرقة، ولواء للفرق، والنبات النامي بل وحتى الحيوان الماشي هو عنصر الاختيار .. إذ كل هذه لا تنتخب طريقها في حين ينتخب الانسان طريقه بحرية.

فما أن يواجه سبلا متعددة فإن ضرورة سلوك احدها لا تستمد الا من ارادته الشخصية.

الحتمي وغير الحتمي

جاء في الروايات الدينية والإشارات القرآنية حديث عن القضاء والقدر الحتمي والقضاء والقدر غير الحتمي وهي تعبر عن نوعين من القضاء والقدر، نوع قابل للتغير، وآخر محتم ضروري لايقبل أي تغيير.

وهنا يبرز لنا سؤال حول معنى القضاء والقدر غير الحتمي. فإذا نظرنا الى حادثة خاصة بعين الاعتبار قلنا ان العلم الأزلي اما أن يكون قد تعلق بها اولم يتعلق، فإن لم يتعلق بها فليس هناك قضاء ولاقدر، وان تعلق بها كان من الضروري لها أن تقع، والا لزم عدم مطابقة علم الله للواقع، وللزم تخلف المراد عن الارادة الالهية، وهو مستلزم لنقصان ذات الحق - سبحانه وتعالى -

وبعبارة أدق وأشمل يقال: ان القضاء والقدر في الواقع عبارة عن انبعاث كل العلل والأسباب من ارادة الله ومشيئته وعلمه، وهو علة العلل وعليه فالقضاء - اصطلاحا - هو العلم بالنظام الأحسن والذي هو منشئ وموجد ذلك النظام.

والكل في نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن قانون العلية العامة - كما نعلم - يوجب الحتمية والضرورة حيث أن لازم قانون العلية أن يكون وقوع الحادثة عند تحقق شرائطها المخصوصة الزمانية والمكانية قطعيا وحتميا ولايقبل التخلف. تماما كما أن عدم وقوعها عند عدم تحقق تلك الشرائط ايضا حتمي ولا يقبل التخلف.

وتدين العلوم في كونها قطعية لهذا لبداً. وان قدرة التنبؤ العلمي هي بمقدار علمه بالعلل والاسباب. ولما كان القضاء والقدر ايجاب الحوادث وتقديرها عن طريق العلل والعلومات، وفي نظام الاسباب والسببات فالقضاء والقدر هما عين الحتمية والضرورة.

وعلى هذا فكيف يمكن تقسيم القضاء والقدر الى حتمي وغير حتمي، أو الى قابل للتغير وغير قابل له؟ وهنا يبدو لنا السير في طريق مسدود إذما ان لا نقول إلا بنوع واحد من القضاء والقدر كالأشاعرة ولا يقبل هذا النوع التغير والتبديل، ولا يختلف مصير الانسان عما رسم له، ونكون بالتالي قد سلبنا الانسان أي قدرة على تغير مصيره وأي حرية وإرادة، وأما أن نكون - كالمعتزلة - منكرين للقضاء والقدر وتأثيرهما في الحوادث الكونية وعلى الأقل في الأفعال والأعمال الإنسانية. ويجب أن نلاحظ الآن أنه هل يوجد سبيل للخلاص من هذا التردد أم لا؟

وهنا علينا أن نلفت النظر الى نقطة مهمة هي أنه كما أن نظرية الأشاعرة القائمة على اساس عدم قابلية القضاء للتبديل تسلتزم نفي القدرة والاختيار من الانسان وعدم سلطته على مستقبله، فإن نظرية المعتزلة أيضاً ليست علاجاً ناجحاً لذلك، إذ بالإضافة للأشكالات القوية التي بوردها العلم الإلهي عليها من زاوية تناقضها مع التوحيد، نجد أنها لا تنفع في إرجاع القدرة والاختيار للانسان، فحتى لو لم نقبل القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي، فإننا سوف نقف حائرين أمام المفهوم للمادي لهما أي التحكم القطعي الذي لا يتخلف لبداً العلية العامة، وحكومة النواميس الناشئة منه - كما يعبر الجبريون - .

وهل يمكننا انكار تأثير قانون العلية في مجرى الحوادث او على الأقل في

أفعال الإنسان؟

وقد فعل المعتزلة وأتباعهم ذلك فانكروا مبدأ الضرورة العلية والعلولية . في
الفاعل المختار على الأقل .. وقد تبنى بعض المفكرين الأوروبيين المحدثين نفس
أفكار المعتزلة في هذه المسألة وتحلوا عن «الارادة الحرة» أي الإرادة المتحررة من
قانون العلية . . . حتى انهم ادعوا أن قانون العلية إنما يصدق في العالم المادي
المتشكل من الذرات أما في دنيا الروح وفي العالم الداخلي للذرات نفسها فإنه غير
صادق.

ونحن لانستطيع هنا أن نجر البحث إلى قانون العلية وإنما نحيل القارئ
الكريم على هوامش الجزء الثالث من كتاب «أصول الفلسفة، والمذهب
الواقعي» ونكتفي هنا بالقول بأن سبب تردد هؤلاء العلماء المحدثين في عموم
قانون العلية هو أنهم ظنوا أن قانون العلية هو قانون تجريبي، ولذا فعندما
عجزت التجارب العلمية البشرية عن كشف روابط العلية ووجود معلول معين
على أثر علة معينة، تصور هؤلاء أن هذا اللورد خارج عن مبدأ العلية.

والحقيقة هي، أن فرض نشوء كل القواعد والقوانين العلمية عند الإنسان
وتمام تصوراتها الذهنية من الاحساس والتجربة من اكبر الاشتباهات التي
ابتليت بها المبادئ الفلسفية الغربية وسرت منها إلى التقليدين الشرقيين.

وعلى أي حال فإن انكاره العلية العامة أمر غير ممكن ومع قبوله يبقى
الاشكال في معنى القضاء غير المحتم سواء قلنا بالتصور الإلهي للقضاء والقدر
الإلهي أو لم نقل.

وخلاصة الاشكال أن كل حادثة . ومن الحوادث أفعال الإنسان . تصبح
حتمية (مقضية) إذا توفرت عللها وأسبابها، وإنها تكتسب حدودها ومشخصاتها

من ناحية هذه العلل والأسباب (القدر). فالعلية مساوية للحتمية واستحالة التخلف، فلا يمكن التغيير والتبديل.

ومن هنا فإن كل من اعترفوا بمبدأ العلية العامة. ومنهم الماديون. مبتلون بالإشكال والسؤال لأنهم قبلوا الضرورة العلية والمعلولية (الديترماتيزم) من جهة، ومن جهة أخرى نجدهم يجعلون للصير الانساني قابلاً للتغير، ويعطون الانسان دور المسلط على مصيره.

وعليه فان نظرية المعتزلة المبنيّة على نفي القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي أي نفي شمول الارادة الالهية واحاطتها بكل الحوادث الكونية ونفي ان يكون العلم الإلهي مبدا للنظام العام، هذه النظرية لا تنفع علاجاً للمشكلة المستعصية.

توهم المستحيل

إذا كان المقصود من التغيير والتبديل في القضاء والقدر غير الحتميين من الجانب الالهي هو أن العلم والارادة الالهية توجب شيئاً ثم يقوم عامل آخر مستقل لم ينشأ من القضاء والقدر بإيجاده بالشكل المخالف للمشينة والارادة والعلم الإلهي، أو يقوم ذلك العامل المستقل الخارجي بتبديل العلم والمشينة الإلهية فان هذا محال.

وكذلك من زاوية العلية العامة إذا كان المقصود ان العلية العامة توجب شيئاً ثم يوجد عامل في قبال هذه العلية يمنعها من التأثير فهذا محال أيضاً. ذلك ان كل العوامل في الوجود تنشأ من علم الله وإرادته، وأن كل عامل يبدو في العالم ماهو إلا مظهر لعلم الله وإرادته، وآلة لتنفيذ قضائه وقدره.

وكذلك فإن كل عامل ناخذه بعين الاعتبار هو محكوم بقانون العلية ومظهر من مظاهره. ولا معنى لتصور قيام عامل ليس مظهرًا لتجلي الارادة

الإلهية وآلة لتنفيذ قضائها وقدرها، أو تصور عامل خارج عن قانون العلية ومقابل في التأثير له.

فالتغيير والتبديل في المصير بمعنى قيام عامل في قبال القضاء والقدر أو في قانون العلية، أمر محال.

الحقيقة الممكنة

أما تغيير المصير بمعنى أن يكون سبب التغير هو بنفسه من مظاهر القضاء والقدر وحلقة من حلقات العلية، أي تغيير المصير بموجب المصير وتبديل القضاء والقدر بحكم القضاء والقدر، فرغم أنه أمر يبدو غريباً ومشكلاً إلا أنه حقيقة واقعة.

والأعجب منه ما لو ركزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلهية. لأن تغيير القضاء والقدر من هذه الوجهة يلبس لبوس التغيير في العالم العلوي والألواح والكتب للكويتية والعلم الإلهي! وهل يمكن التغيير في العلم الإلهي؟! ويصل العجب أقصاه عندما نتصور الحوادث النائية وخصوصاً الإرادة والأفعال الإنسانية مسببة لتغييرات، ومحو وإثبات في العالم العلوي وبعض الألواح التقديرية والكتب للكويتية.

أليس النظام السفلي والعيني ناشئاً من النظام العلوي والعلمي ومنبعثاً منه؟ أليس العالم السفلي دانيا والعالم العلوي عالياً؟ أليس عالم الناسوت محكوماً لعالم للكويت؟ وهل من الممكن أحياناً في قبال ذلك أن يترك النظام السفلي - أو على الأقل قسم منه أي العالم الانساني - آثاره في النظام العلوي والعلمي ويسبب تغييرات معينة فيه، ولو كانت هذه التغييرات نفسها بموجب القضاء والقدر؟

وهما تتابع الأسئلة العجيبة وتبرز على ساحة الفكر... فهل ان علم الله يقبل التغيير؟ او يقبل حكم الله النقص؟ وهل يمكن للداني ان يؤثر في العالي؟ والجواب على كل هذه الأسئلة هو بالاجاب: نعم، ان علم الله قابل للتغيير بمعنى ان الله علماً يقبل التغيير، وان حكم الله قابل للنقص بمعنى ان الله احكاماً قابلة للنقص، وان الداني يمكنه ان يؤثر في العالي، وان النظام السفلي وخصوصا الارادة والعمل الانساني بل الارادة الانسانية لاغير، يمكنها ان تهز العالم العلوي وتسبب تغييرات فيه، ويمثل هذه أسى سلطة للانسان على مصيره.

انا اعترف بان ذلك امر يبعث على العجب، ولكنه حقيقة، وهذه المسألة الرائعة السامية مسألة (البداء) التي تحدث عنها القرآن الكريم لأول مرة في تاريخ المعرفة الانسانية فقال: (يمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده ام الكتاب).

فليس لها نظير في كل التصورات والمبادئ العلمية الانسانية ولانجد من بين الفرق الاسلامية سوى علماء من الشيعة الاثني عشرية وعلى أساس الاهتداء بهدي كلمات اهل البيت(ع)، من استطاع الوصول الى هذه الحقيقة، فحازوا بذلك هذا الشرف والفخر.

ونحن هنا لا نستطيع الدخول في هذا البحث الفلسفي السامي بشكل مفصل وتوضيح الموضوع كما هو، وانما نكتفي بالإشارة اليه مؤكدين ان لبداء أساساً قرآنياً، وأنه من ادق الحقائق الفلسفية، كما انه لم يتوصل الى عمق الموضوع من بين فلاسفة الشيعة سوى بعض من المتدبرين في القرآن و آثار القادة (النبي(ص) واهل البيت ((ع)) وخصوصاً ما جاء في كلمات امير المؤمنين علي(ع).

ومن الطبيعي انه يجب ان لانقتنع بالتصور العامي الذي يفترضه بعض

الحمقى من عند أنفسهم ويسمونه (البذاء) ومن ثم يقومون بالاعتراض على ما تصوره وانتقاده.

وعلى أي حال فإنه لا يمكننا في هذه الرسالة المختصرة الدخول في هذا البحث السامي كما أسفنا، بل نكتفي ببحث مسألة انقسام القضاء والقدر، وقابلية تغيير المصير من زاوية الواقع العيني ومبدأ العلوية العامة، والنظر في إمكان أن يكون القضاء والقدر على نوعين، نوع محتم وآخر يقبل التغيير.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه؟ أن الموجودات على قسمين، الف - مافيه إمكان نوع خاص من الوجود فقط كالمجردات العلوية. بء - ما يمكن فيه أكثر من نوع من الوجود وهي للماديات، أي الموجودات التي توجد من مادة معينة وتشكل أرضية لموجودات أخرى. وهذا مثل جميع ما نحس ونلمس..

فللمادة الطبيعية تقبل الصور المختلفة، وفيها استعداد للتكامل، فتؤثر فيها بعض العوامل طاقة وقوة، بينما تؤثر فيها العوامل الأخرى نقصاناً وكمالاً، فهي مستعدة لمواجهة مختلف العوامل، كما ويكون تأثيرها بأحد العوامل وغير تأثيرها بالآخر. فالبذرة لو صادفت المحيط لللائم، ولم تصبها آفة من آفات النبات، لنمت وبلغت كمالها، ولكنها عند فقدانها أحد العوامل اللائمة، أو إصابتها بآفة لن تستطيع النمو، وهكذا فللمادة الطبيعية آلاف الشروط وهي تتشكل بأشكال مختلفة وفقاً لاختلاف هذه الشروط.

وهكذا نعرف أن الأمر في المجردات العلوية مختلف تماماً عنه في للماديات. ففي الأولى يكون القضاء والقدر حتميين بمعنى أن مصيرها بيد علتها الوحيدة التي لا يمكن أن تتبدل. أما في للماديات التي تقبل التغييرات والألوان، وتنطوي تحت

قانون الحركة والقضاء والقدر غير حتميين بمعنى أن نوع القضاء لايعين مصيرها، بل مصير أي معلول تابع لنوعية العلة ولأنها تتعامل مع علل مختلفة، كان لها مصائر مختلفة فيمكن لأية علة أن تحل محل الأخرى. وهكذا فلايمكن أن نصف القدر في الماديات بالاحتمالية بهذا المعنى بل كلما كانت الاحتمالات أكثر كانت أنواع المصير أكثر عددا.

فلعلة خاصة يمرض شخص فيوجد الألم، وبعلة الدواء تنتفي تلك العلة فيتغير المصير، ولو أعطى طبيبان نسختين أحدهما مضرة والأخرى نافعة، ففي انتظار المريض حالتان مختلفتان وببده اختيار أحدهما، وهذا الاختيار مرتبط بإضاف بسلسلة من العلل بشكل لا يسلب الإنسان اختياره، بمعنى أنه رغم حصول انتخاب إحدى النسختين يكون بالتالي إمكان عدم انتخابها. وما يقال من الامكان الاستعدادي لانتخاب النسخة الأخرى موجود محفوظ.

وعليه . فهناك أنواع متعددة من القضاء والقدر، وكل منها يمكن أن يحل محل الآخر، وحلول أحدها محل الآخر هو بحكم القضاء والقدر أيضا. وعلى هذا فلو أن مريضا شرب دواء ونجا فذلك بموجب القضاء والقدر، وإن لم يشرب الدواء وبقي ميتا أو شرب دواء مضرا فمات فذلك أيضا من القضاء والقدر، ولو أنه ابتعد عن بيئة المرض وبقي مصونا منه فذلك أيضا بحكم القضاء والقدر. وبالتالي فكل ما يفعله ويبتلى به هو نوع من القضاء والقدر ولايمكنه أن يكون خارجا عن حوزة القضاء والقدر.

وقد ذكر هذا المعنى بوضوح في شعر للحكيم للولوي الشاعر الإيراني المعروف حيث يقول:

ان ما يعنيه «قد جف القلم»	يبعث الهمّة في كل الامم
قلم القدرة قدما انجزا	ان للفعل نتاجا وجزا
فإنه هدمت وافاك الخواء	واذا اصلحت وافاك العلاء
واذا الكف تجنت قطع	واذا الخمرة حلت اسكرت
وسياتي عقب الظلم الدمار	وعقيب العدل مجد وازدهار
هل ترى العقل الخبير المستقيم	يعزل الله عن الحكم القديم
قائلا ان قد مضى حكم القضاء	فدع الشكوى ودع هذا البكاء
لا، فما يعنيه «قد جف القضاء»	ليس يوم العدل والظلم سواء

وسر الامر

ان القضاء ليس عاملا مؤثرا الى جانب العوامل الاخرى، بل هو لبدا ولنشأ لكل العوامل الكونية، وكلها مظاهر له ومندرجة تحت مبدأ العلية العامة، واذا استحال ان يكون الى جنب العوامل المؤثرة استحال ان يمنع من تأثير اي منها، وكيف يتصور ذلك مع أنه هو منبع نفس العامل الذي يريد هو ان يمنع من تأثيره.

فالجبر محال بالمعنى الذي ينتهي الى اجبار الانسان بالقضاء والقدر هذا التأثير كان يقوم إنسان بإجبار إنسان آخر على عمل ما ولكن هذا ليس هو الجبر لمصطلح، وانما نبحت عن الجبر بمعنى التأثير المباشر للقضاء والقدر على إرادة الانسان بشكل عامل سلبى يمنع من تأثيرها أو عامل ايجابى يكرهها ويلزمها.

وبعبارة أخرى، فإن سر الأمر في إمكان تبديل المصير يكمن في أن القضاء والقدر يوجب وجود كل موجود عن طريق علله الخاصة به وامتناع وجوده من غيرها. هنا من جهة ومن جهة أخرى فإن العلل والأسباب الطبيعية مختلفة، وإن مواد العالم مستعدة في آن واحد للتأثير بعزل مختلفة.

أما لو تصورنا القضاء والقدر كما تصوره الأشاعرة، بمعنى أن نتصور مبدأ العملية العامة والحركة السببية والسببية كظواهر لاحقة له، أو كما تصوره (أنصاف الأشاعرة) فأعطوا القضاء والقدر في موارد خاصة استثنائية إمكان التدخل المباشر في مجرى الأمور، فإن المسألة تتخذ لها شكلاً آخر، إلا أن مثل هذا القضاء والقدر ليس موجوداً ولا يمكنه أن يوجد كذلك.

ميزة الانسان

إن الأعمال والأفعال الانسانية من تلك الحوادث التي ليس لها قضاء وقدر حتمي، لأنها ترتبط بالآلاف العلل والأسباب، ومنها أنواع الإرادات والاختيارات التي تحصل للانسان. وإن كل الامكانيات المتوفرة في مجال الجمادات والنباتات والأفعال الغريزية للحيوان موجودة في أفعال الانسان، إذ توجد في نمو شجرة ما، أو حصول عمل غريزي لحيوان ما آلاف من الشرائط الطبيعية الممكن لها أن تحصل، وهذه الشرائط كلها موجودة في أفعال الانسان وأعماله بالإضافة الى كون الانسان قد منج عقلاً وشعوراً وإرادة أخلاقية وقوة اختيار.

فإن الانسان قادر على ترك عمل ما على الرغم من أنه يوافق غريزته الطبيعية والحيوانية وعدم وجود أي رادع أو مانع خارجي إلا أنه يتركه بعد تفكير وموازنة للمصلحة في الأمر. كما أنه قادر على القيام بعمل يعلم أنه

مخالف لطبيعته تماما وعدم وجود أي عامل يجبره عليه وذلك لأنه فكر ورأي للصلحة في ذلك.

إن الإنسان كالحَيوان يقع تحت تأثير اللُّؤثرات النفسية والرغبات الداخلية ولكنه ليس مكتوف اليدين أمامها مسخرا لها، وإنما له حريته في قبالتها بمعنى أنه لو توفرت كل العوامل الضرورية لقيام حيوان بعمل ما فسوف يتحرك إلزاما تجاهه في حين لو توفرت تلك العوامل الضرورية للإنسان لحكم حبالها بالعقل والإرادة وكان له أن يفعل أو يترك.

فإن حصول هذا العمل مشروط بموافقة العقل كسلطة تشريعية عليا والإرادة كقوة تنفيذية.. ومن هنا يعلم أن الإنسان مؤثر في مصيره كعامل مختار، بمعنى أنه بعد أن تتوفر كل الشرائط الطبيعية للؤثرة يبقى له اختياره وحريته في الفعل أو الترك.

وليس معنى حرية الإنسان أن يكون متحررا من قانون العلية إذ لا يرتبط هذا بالاختيار - بالإضافة إلى استحالة الخلاص من قانون العلية في حد ذاته - بل إن مثل هذه الحرية هي عين الجبر، فما الفرق بين أن يكون الإنسان مجبورا من قبل عامل خاص يجبره على ما يخالف طبعه وميله أو أن يكون العمل نفسه متحررا من قانون العلية ومن أي ارتباط بعله ومن جملة ذلك ارتباطه بالإنسان نفسه، فيقع وحده وبدون أي تأثير. إننا إذ قلنا بحرية الإنسان قمصدنا أن العمل ناشئ منه، وبإرادة ورضا كاملين منه، ويتشخيص من قواه الإدراكية، وأن ليس هناك أي عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أي عامل آخر.

والخلاصة، هي أن تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلهي فتكلما

تكثر العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة لحادثة ما، تكثر أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة لها أيضا، فما وقع من الاحوال هو بالقضاء والقدر الالهي وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهي أيضا.

نظرة الى عصر صدر الاسلام

سئل (ص) عن الأحراز المتداولة لأجل الشفاء (وأضاف الغزالي أن السؤال كان عن الحرز والدواء) وهل تستطيع أن توقف مسير القدر؟ فأجاب (ص) (إنها من قدر الله).

ومما ينقل عن الإمام أمير المؤمنين (ع) أنه كان مرة تحت حائط مايل فقام وانتقل الى حائط آخر فقيل له:

يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟ فقال (ع)، «أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل» فهو إذن يفر من نوع من القضاء الى نوع آخر منه. فسقوط الجدار الأيل الى السقوط قضاء إلهي باعتبار أنه من الطبيعي أن ينهدم على رأس الانسان عند تحقق شروطه. ولكنه إن جر نفسه عنه فسوف يبقى مصونا من الأذى وهذا قضاء إلهي أيضا. على أنه يمكن أن تصيبه وهو في حالته الثانية حالة ناتجة من عوامل أخرى وهي بدورها من القضاء والقدر.

يقول الشاعر الحكيم اللؤلؤي:

وترك الوهم يعلمنا بان الـ حفر من القضاء الى القضاء
وماضد القضاء يصح سعي لأن السعي من سنن القضاء

والدارس لحياة المسلمين الأوائل يلاحظ بوضوح أنهم فهموا القضاء والقدر بشكل لايتنافى مع تحكم الانسان بمصيره، وأن نفس التفسيرات الحاصلة فيه

إنما هي في إطار القضاء والقدر. فلم يكونوا جبريين مطلقا بل كانوا يطلبون العلى بجهادهم وجهودهم، يدعون الله أن يرزقهم أفضل (قضاء) باعتبار أن الاحتمالات كثيرة في أي مورد متصور، فهم يطلبون أفضلها، وللاحظ أنهم يطلبون أفضل (قضاء) ولا يطلبون أفضل (مقتضى ومقدّر). وهذا المضمون نجده في كثير من الأدعية الإسلامية، ويمكن أن يكون الأعجب من هذا أن نجد هذه المضامين حتى عند بعض المسلمين العاديين في صدر الإسلام.

فقد جاء في الجزء الثاني من (الكامل) لابن الأثير صفحته ٣١٢ نقلا عن تاريخ الطبري ذكر لرسالة سعد بن أبي وقاص التي بعث بها إلى عمر يقول فيها: «وأمر الله بعد ماض، وقضاؤه مسلم إلى ما قدر لنا وعلينا فنسأل الله خير القضاء وخير القدر في عافية».

وجاء في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة الخطبة ١٢٢ أن، عمر بن الخطاب في أحد أسفاره إلى الشام وقبل أن يدخلها اطلع على انتشار الطاعون فشاور من كانوا معه فمنعوه جميعا غير أبي عبيدة بن الجراح الذي كان قائدا للمسلمين في الشام فقد قال لعمر، يا أمير المؤمنين أتفر من قدر الله؟ فاجابه عمر، نعم أفر من قدر الله بقدر الله إلى قدر الله.

وهناك ادعى شخص أنه سمع من رسول الله (ص) أنه أمر من كانوا خارج البلد للصاب بالطاعون بعدم الدخول فيه، ومن كانوا في داخل البلد بعدم الخروج منه وكان ذلك قاطعا لتردد عمر فانصرف عن دخول البلد.

فالذي يظهر من خلال أخبار الفريقين الشيعة والسنة أن النبي (ص) طرح مسألة القضاء والقدر لأصحابه، وكذلك تحدث عنها أمير المؤمنين عليه السلام مرارا... ومما يبعث على الإعجاب أن هذا لتعليم الرائع قد أعطى للمسلمين

بكل مهاره ودقة تبعدانه عن الجبر تماما، وانه لم يدفعهم مطلقا نحو الجبر، وبالنتيجة لم يجعلهم يتصورون انفسهم فاقدي الارادة والاختيار. وهذا العنى يثبته عملهم في صدر الاسلام واقوالهم المنقولة هنا وهناك.

وعندما جاء المتكلمون بعد ذلك وأرادوا تحليل هذا الموضوع والاستدلال عليه لم يستطيعوا أن يفرقوا بين القضاء والقدر و(الجبر) ... وأنا لنشاهد حتى اليوم حيث انقضت قرون أربعة عشر تقريبا من ذلك العصر أن قليلا من الأفراد في الشرق والغرب هم الذين استطاعوا التفريق بين الاعتقادين.

والمنبع الاصيل للرأي الحق هو القرآن الكريم حيث يعبر عن انواع القدر كما في الآية المباركة. (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا واحل مسمى عنده)(الانعام: ٢) والقرآن الكريم في الوقت الذي يتحدث فيه عن اللوح المحفوظ والكتاب الأزلي والتقدير السابق ويقول: «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» ويقول: «ما اصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل أن نراها» (الحديد: ٢٢).

نجده يقول: «كل يوم هو في شأن» (الرحمن: ٢٩).

وقد سنل رسول الله (ص) انحن في امر قد فرغ منه ام في امر مستأنف؟ فقال(ص) في امر فرغ منه وفي امر مستأنف.^١

الطبيعة التي لا تقبل التغيير

فلما انه جاء الحديث عن نوعي القضاء والقدر على لسان القادة سواء في الدعاء أو غيره، وقد أوضحنا ان المجرّدات العلوية لها قضاء وقدر حتمي خلافا

١- شرح اصول الكافي/ للملا صدرا الشيرازي/ ذيل الحديث ٣٩٤.

للموجودات الطبيعية، ويجب أن نضيف هنا أنه توجد في الطبيعة أيضا أمور حتمية أي قضاء وقدر محتتم لايقبل التغيير فإن كل وجود في الطبيعة مسبوق بالعدم، ولا بد أن يكون معلولا لموجود آخر وهذا قضاء حتمي، ثم أنه لابد لكل موجود طبيعي أن يتخذ سبيله للقضاء والزوال ما لم يتبدل الى موجود غير مادي وهذا ايضا قضاء وقدر حتمي. وان الموجودات الطبيعية تصل الى مرحلة لايمكنها فيها أن تغير مسارها فإما أن تنعدم أو تطوي نفس المسار، ومعنى ذلك أنها تحت تقدير حتمي. فمثلا الحيوان للنوي للرجل عندما يتصل ببويضة المرأة ويكون الخلية الملقحة (الزايكوت) يعين طينة وخميرة معينة لمستقبل الطفل مما يوجد في الطفل بعد ذلك صفات موروثه خاصة تؤثر لاريب في مصيره ومستقبله. ومن الواضح ان الحيوان للنوي للرجل لو كان قد خصب ببويضة امرأة أخرى لتشكلت طينة وخميرة أخرى. وبعد تشكيل الطينة لايمكن تبديلها الى طينة أخرى ومعنى ذلك ان القضاء والقدر في هذه المرحلة محتتم، وكذلك فإن كثيرا من الكيفيات التالية للرحم قطعية وحتمية. ومن هنا نجد الرحم قد جعل في بعض الروايات لوحا من ألواح القدر.

النظم الثابتة

كما ان القوانين والنظم الحاكمة في هذا العالم أيضا لا تقبل التغيير والتبدل. فان الموجودات الطبيعية متغيرة متبدلة ولكن النظم الطبيعية ثابتة لا تتغير.

والموجودات الطبيعية متغيرة متكاملة وتتخذ لها مسارات مختلفة فتارة تصل الى حد الكمال، وأخرى تتوقف، وتارة تسرع وأخرى تبطئ حيث تغير

مصريها العوامل المختلفة، ولكن النظم الطبيعية ليست متغيرة ولا متكاملة بل هي ثابتة على منوال واحد. يقول القرآن الكريم متحدداً عن النظم الثابتة ومعبراً عنها بتعبير «سنة الله»، (سنة الله في الدين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً) (الأحزاب: ٦٢).

فمثلاً إن كونه العاقبة للمتقين، وإن الأرض لعباد الله الصالحين في النهاية سنة إلهية لا تتغير: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) (الأنبياء: ١٠٥) (إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين) (الأعراف: ١٢).

ومن السنن الحتمية أنه ما لم يغير الناس أنفسهم وأوضاعهم وأحوالهم فإن الله لن يغير أوضاعهم العامة (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (الرعد: ١١).

وكذلك منها أيضاً، كون السلاطين على أناس مناسبين لوضع روحيتهم وأخلاقهم واستعداداتهم (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً) (الأنعام: ١٢٩)، ومنها أيضاً أن المترفين لو وجدوا في شعب ومارسوا البطر والفسق والفجور والاباحية فإنهم سيجبرون المجتمع إلى الضمحلل:

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) (الأسراء: ١٦)

وكذلك فإن قانون فوز المؤمنين المجهزين للأنثيين للجهاد في ميدان تنازع البقاء بخلافة الأرض قانون قطعي لا يتغير:

(وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم) (النور: ٥٥).

ومنها ايضا قانون ان عاقبة الظلم الفناء (وتلك القرى اهلكناها لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا) (الكهف: ٥٩) وقد جاء عن النبي (ص) قوله: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم».

آراء أخرى

وطبقاً لما أوضحناه فإن انقسام القضاء والقدر الى الحتمي وغير الحتمي ناشئ عن الوضع الخاص للموجودات ، فإن الموجود الذي يحمل امكانيات عديدة وعللاً مختلفة يمكنها ان تؤثر فيه فتجبره كل علة الى مسار خاص، هذا الموجود له مقدرات عديدة فمقدار ارتباطه بالعلل المتباينة له مقدرات مختلفة. ومن هنا فإن قضاء مثل هذا الموجود وقدره ليس حتمياً. اما الوجود الذي لا يحمل الا امكانا واحدا ولا يمكنه إلا أن يسلك طريقاً واحداً وليس له ارتباط إلا بعلة واحدة فليس له إلا مصير حتمي واحد لا يقبل التغيير. وبعبارة أخرى فإن الحتمية وعدمها ناشئتان عن الناحية القابلة لا الناحية الفاعلة أي القابلية الواحدة والقابليات المتعددة.

ومن هنا فإن المجردات العلوية - التي تفقد الإمكان الاستعدادي وكذلك الموجودات الطبيعية في بعض الحالات التي لا تمتلك الا استعدادا لمستقبل واحد - مصيرها حتمي، أما تلك المجموعة من الظواهر الطبيعية التي لها أكثر من استعداد فإن مصيرها غير محتم.

كان هذا خلاصة لتوضيح القضاء والقدر الحتمي وغير الحتمي كما ان هذه المسألة فسرت بتفسيرات مختلفة أخرى:

تارة بمقياس الإنسان حيث قال البعض ان الوقائع التي لا يكون تغييرها

وتبديلها بيد الانسان يكون تقديرها حتميا. اما تلك التي تكون تحت اختيار الانسان فان تقديرها غير حتمي فمثلا لا يستطيع الانسان (في الوقت الحاضر على الأقل) ان يغير من الأوضاع الجوية من حيث الحر والبرد والثلج والمطر والرياح، او في الأوضاع الأرضية من حيث الزلازل والعواصف والسيول، فانها تحدث سواء اراد الانسان أم لم يرد، وهي امور حتمية والمقدرات الإلهية فيها غير حتمية.

وهذا التفسير ليس بصحيح لأنه لا داعي لجعل قدرة البشر وامكاناتهم ملاصكا للحتمية وعدمها في القدرات، ثم ان منطق الأخبار والآثار الدينية لا يتطابق وهذا التفسير.

ونارة أخرى بمقياس تحقق الظروف اللازمة وعدمه بمعنى أن بعض الموجودات لها إمكانات متعددة وارتباط بعلى مختلفة، وبمقدار ارتباطها بالعلل المتباينة تكون لها مقدرات، والحقيقة أن مصيرها بيد عللها. فكل علة بيدها مصير معين للموجود، ومن الواضح أنه يتهدى لبعض العلى من بين المجموع أن تقع، وبعضها لا يتهدى لها ذلك. وواضح أن وقوع ذلك البعض إنما هو لوقوع علله وشرائطه، بينما تكون علة عدم وقوع البعض الآخر هو أن علله وشرائطه لم تقع، وهكذا العلى والشرائط في المرحلة الثالثة والرابعة وغيرها.

وللقدرات الحتمية تعني القدرات التي هي في قبضة العلى والشرائط التي توجد. أما المقدرات غير الحتمية فهي القدرات التي هي في قبضة العلى التي لم يتهدى لها مجال الوقوع.

فلنفرض أن شخصا معيناً له استعداد جسمي لأن يبقى مئة وخمسين عاماً لو راعى الشرائط الصحية، أما لو لم يراعها فإنه يقل عمره إلى النصف، فإن

المقدر له هو العيش مئة وخمسين عاماً إن راعى الشرائط الصحية، وخمسة وسبعين عاماً إن لم يراعها، فإذا لم يراع هذا الشخص تلك التعاليم ومات في سن الخامسة والسبعين قلنا أنه كان له عمران مقدران وكل منهما مشروط إلا أن شرط أحدهما تحقق دون الثاني. فذلك التقدير الذي وقع شرطه ولبس لبوس الواقع هو قضاء وقدر حتمي، أما ذلك الذي لم يقع فهو قضاء وقدر غير محتم.

وعند التمثيل يقال إن دينك التقديرين مثل قانونين في مجال شخص واحد وفي إطار شرطين مختلفين. فمثلاً يحكم القانون أن اللتهم لو اعترف بجريمته جوزي بالجزاء للعين، وإن لم يعترف ولم تكن ضده أدلة اثبات يطلق سراحه. فإذا اعترف للتهم فانه سيجازى، ويكون قانون (الجزاء بالاعتراف) قد تحقق وأصبح حتمياً وإذا لم يعترف ولم يكن هناك مستمسك آخر وجب إطلاق سراحه فإن قانون (الجزاء بالاعتراف) لم يكتسب قطعية وحتمية.

وطبقاً لهذا التفسير يكون المقصود من القطعية والحتمية هنا حصول الشرط والانطباق العملي لفاد القانون والا فالقانون. من حيث أنه مبدأ كلي - قطعي الجهتين.

ولارب فإن سلسلة من القوانين والنواميس القطعية تحكم عالم التكوين وكل القوانين — من جهة كونها قوانين كلية. حتمية لا استثناء فيها. فمثلاً إن قانون بلوغ الإنسان الواحد للاستعداد الجسمي إلى عمر مئة وخسين عاماً إذا راعى الشروط الصحية قانون قطعي في العالم وإنه لو لم يراع تلك الشروط فإن عمره سيقل إلى النصف قانون حتمي آخر. وكل القوانين والسنن القطعية مظاهر ومجاري للقضاء والقدر الإلهي. وعليه فالقضاء والقدر الحتمي يعني القانون والسنة والناموس الذي تحققت شرائط وجوده وجرى في الكون

عملاً. أما القضاء والقدر غير المحتم فهو القانون والسنة الكونية التي لم يقع شرطها ولم تجدها مصداقاً واقعياً.

وهذا التفسير وإن كان في حد ذاته أمراً مقبولاً ولا يبعد نظر بعض التعبيرات الروائية إليه ولكن لا يمكن أن تحمل عليه التعبيرات الواردة في الروايات بلفظ القضاء اللازم وغير اللازم والحتمي وغير الحتمي.

فإن المسلم أن المقصود من القضاء والقدر اللازم أو غير اللازم هو القضاء والقدر القابل للتغير وغير القابل له. كما أنه من المسلم به أنه من الموارد التي تتحقق فيها شرائط جريان قانون كلي معين يكون إمكان التغير على حال فإن القضية في ذاتها لها إمكان كونها بشكل آخر. وعليه فمع فرض تحقق الشرائط لا يفقد القضاء والقدر جانب غير المحتم من الزاوية الآتية.

والتفسير الآخر هو أن القضاء والقدر الحتمي هو ما أكد من جانب الله تعالى على وقوعه ومن المحتم أن يقع، أما القضاء والقدر غير الحتمي فهو الذي كانت إرادة الله تجاهه حيادية ولكن ليس فيها إيجاب وذلك ما في الأحكام التكليفية فإنه قد يؤكد الأمر على شيء ويوجب فيصبح الحكم (الوجوب) وأخرى يكون موقف الأمر والمقنن تجاه عمل ما حيادياً من حيث الإتيان به وعدمه فيكون الحكم (الاباحية) وتارة ثالثة نجد إرادته مرجحة لجانب الوقوع أو عدمه بلا إيجاب فيكون الحكم (الاستحباب أو الكراهة).

والأمور التكوينية على هذا المنوال فقد يكون فقد فيها إيجاب وإلزام فذلك القضاء والقدر الحتمي، وأخرى يتخذ تجاهها موقف الحياد أو ترجيح الوقوع أو عدمه دون إيجاب فيكون القضاء والقدر غير الحتمي.

إلا أن هذا التفسير هو التفسير الأشد بعداً عن العلمية والواقعية إذ هو

لل قضاء والقدر. لأنه من المحال أن تكون إرادة الله بالنسبة لحادثة خاصة حيادية لامبالية، أو أن تكون غير حيادية ولكنها غير موجبة تماما. فكما أن من المحال أن تستثنى حادثة من قانون العلية أو تبقى تحته مع عدم وجود إيجاب في البين. وإن قياس الأمور التكوينية على الأمور العرفية الاعتبارية أمر غير تام.

العوامل المعنوية

في الأمثلة الماضية التي ترتبط بالعلل والعوامل المؤثرة في تغيير مصير الإنسان لم نتجاوز العوامل للمادية وتأثيراتها، بمعنى أننا ركزنا النظر على عالم الحوادث من زاوية الأبعاد المادية والروابط الحسية والجسمية فكانت العوامل التي ذكرناها في مجال العلل والعلولات عوامل مادية فقط. ومن الواضح أنه يجب الاقتصار على هذه العوامل في التصور للمادي للعالم، أما من خلال النظرة الإلهية التي لا تحصر الواقع الخارجي في إطار لمادة والجسم والكيفيات والانفعالات الجسمية فإن عالم الحوادث سوف يتخذ تشكلات أعقد وروابط أشمل وأكثر، وسوف تكثر جدا العوامل المؤثرة في وجود الحوادث.

فمن الوجهة المادية تكون العوامل المؤثرة في الأجل والرزق والسلامة والسعادة مُحصرة في المجال المادي، فالعوامل المادية هي التي تقرب الأجل أو تبعده، وتوسع الرزق أو تضيقه، وتمنح الجسم السلامة أو تسلبها منه، وتؤمن السعادة أو تقضي عليها.

أما من زاوية النظرة الإلهية فإن هناك عوامل روحية ومعنوية تقف إلى جانب العوامل المادية مؤثرة في الأجل والرزق والسلامة والسعادة وأمثالها. والعالم - في رأي الإلهيين - موجود واحد حي شاعر، وإن أعمال الإنسان

وأفعاله لها حساب ورد فعل معين، وليس الخير والشر في مقياس العالم على حد سواء. فإن الأعمال الخيرة والشريرة للإنسان تواجه ردود فعل قد تعود آثارها عليه نفسه خلال حياته.

فإن إيذاء الحي سواء كان إنساناً أم حيواناً وخصوصاً إيذاء من لهم حق على الإنسان كالأب والأم والعلّم لها آثار سيئة في هذه الحياة.. فإن الجزاء متوفر في الطبيعة.. وهذه الآثار والنتائج هي بنفسها قسم من مظاهر القضاء والقدر. و واضح أن مثل هذه القضايا والارتباطات التي تجعل العالم جهازاً واحداً حياً له إرادة وشعور لا يمكن توجيهها وتفسيرها إلا على أساس النظرة الإلهية للعالم، حيث تجعل جزءاً من الروابط العلية والمعلولية. أما مع أسلوب التفكير المادي فإنه لا يقبل التوجيه مطلقاً.

فالعالم - من وجهة نظر الالهيّين - يسمع ويبصر، يسمع نداء الأحياء ويرد عليها. ولذا كان الدعاء أحد علل هذا العالم المؤثرة في مصير الإنسان، يمنع وقوع الحوادث أو يوجد بعض الحوادث. وبعبارة أخرى فإن الدعاء هو أحد مظاهر القضاء والقدر التي يمكنها أن تؤثر في مصير حادثة أو تمنع قضاء وقدرها «الدعاء يرد القضاء ولو أبرم إبراماً»^١.

(وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان)

(البقرة: ١٨٦)

كما أن أنواع الصلوات والإحسان هي من العوامل والمظاهر للقضاء والقدر، والتي تؤثر في المصير عبر المسارات العلوية.

وبشكل عام فإن الذنب والطاعة، والتوبة والعصيان، والعدل والظلم،

والإحسان والإساءة، والدعاء واللفة وأمنائها، من الأمور المؤثرة في مصير الإنسان من حيث العمل والسلامة والرزق. يقول الإمام الصادق (ع)،

«من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، ومن يعيش بالإحسان أكثر ممن يعيش بالأعمار»^١ و مقصود الحديث أن الذنوب تغير الأجل، وأن أنماط الإحسان تزيد العمر. بمعنى أنه رغم كون الأجل والعمر قد عينا بالقضاء والقدر فإن هذه الأمور يمكنها أن تغير القضاء والقدر. وكما قلنا فإن هذا التغير نفسه هو بحكم القضاء والقدر.

ونحن هنا لا نستطيع دراسة كيفية تأثير الأمور العنوية في المجالات للمادية، وتوضيح الأساليب العلية والعلولية لهذا الموضوع. فإن هنا آراء فلسفية دقيقة تنسجم تماما مع التعبيرات الدينية كما أننا لسنا في مقام بيان شرائط تأثير العلل العنوية، بمعنى أن الدعاء مثلا أو الصدقات أو الظلم أو غمط حقوق الآخرين، تحت أي ظرف يمكنها أن تولد ردود فعل معينة... ويمكن أن يكون توضيح هذا الأمر مع ملاحظة القضايا والشهادات التجريبية لأفراد الإنسان سببا لتأليف كتاب ضخم.

وإنما نقصد فقط أن نذكر بنقطة مهمة هي أنه لا ينبغي توهم انحصار سلسلة العلل والعلولات في العالم بالأمور المادية وذلك عبر الأمثلة التي ذكرناها سابقا من عالم المادة.

عندما يحل القضاء

يلوح في الأخبار عن الرسول الأكرم (ص) والائمة الاطهار (ع) أمر هو: أن

القضاء والقدر عندما يحلان تسقط الأسباب والعلل وخصوصا العقل وقوة التدبير لدى الانسان، عن التأثير. كما أن هذا الموضوع معروف في الأدب العربي والفارسي.

وقد ذكر كتاب (الجامع الصغير) بعض الأحاديث في هذا المعنى عن الرسول (ص) ومنها:

«إن الله إذ أراد إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فإذا أمضاه رد إليهم عقولهم ووقعت الندامة».

كما أنه جاء في كتاب (تحف العقول) ص ٤٤٢ عن الإمام الرضا (ع) قوله «إذ أراد الله أمرا سلب العباد عقولهم فأنفذ أمره وتمت إرادته فإذا نفذ أمره رد إلى كل ذي عقل عقله فيقول: كيف ذا؟ ومن أين ذا؟».

وللشاعر الفارسي (الحكيم المولوي) شعر لطيف في هذا المجال يقول فيه ما ترجمته:

إن حل أمر القضاء فالفهم تباها	وليس يعلم سر الأمر إلاه
تعمى العيون فلا عين بمبصرة	ويخلط العقل أدناه بأعلاه
ولذا قال علي في الخمر	أن إذا جاء القضاء (يعمى) البصر
فإذا ما قضى الأمر انفجر	نادما، ماذا.. وهل يغني الضجر
سوف لا يبدو سوى قشر رقيق	سوف لا يبدو عذو من صديق
والطبيب الحق معنوه صفيق	والدواء الحق لا يدري الطريق

والإشكال الذي يبدو هنا هو أن هذه النصوص تؤكد على كون القضاء والقدر ناقضا ومبطلا لقانون العلية العامة، وتجعله عاملا في قبالة سائر العوامل

في العالم - الا انه اقوى منها. وهذا الامر ينافي ما مر ذكره وما أيدته الروايات من ان القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلا من خلال مجري العلل والأسباب. فقد جاء في الخير «أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها» أو «لبي الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شيء سبباً ولكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناصقاً»^١

والإشكال الآخر في مثل هذه الروايات ان ما جاء فيها يتنافى مع عمومية القضاء والقدر، مع أنه ليس هناك شيء خارج عن القضاء والقدر - وذلك ما أكدته القرآن بصراحة. فإذا كان كل شيء بيد القضاء والقدر الالهي يتدخل في بعض الأحيان فقط وإذا تدخل توقف كل شيء، تطير العقول وتعمى الأبصار، وتسقط الأدوية عن التأثير!

فماذا نقول هنا؟ فهل ان هذه الاخبار لا تنسجم مع الروح الاسلامية وموضوعة من قبل الجبريين أم أن لها تفسيراً صحيحاً؟

أعتقد أن هذه الروايات تنظر الى موضوع صحيح لا ينافي عمومية مبدأ العلية ولا عمومية القضاء والقدر.

فهي تلاحظ النظام الكلي للعالم ومجموع العلل والأسباب الأعم من المادية والعنوية. إذ تنظر الى الموارد التي تتغلب فيها العلل والأسباب العنوية على العلل المادية.

لقد قلنا في ما سبق أن العلل لا تنحصر في المجال المادي إذ ان النظام الأكمل مكون من مجموع العلل والأسباب الظاهرة والخفية. وكما أن العلل المادية المحسوسة يؤثر بعضها في بعض ويشل بعضها البعض الآخر عن التأثير فانه في

بعض الموارد تكف العلل للمادية عن العمل بتأثير العوامل المعنوية، وإن من لا يرى أمامه إلا العلل المادية المحسوسة يتصور أن السبب منحصر بها، غافلاً عن أن هناك آلاف العلل والأسباب الأخرى التي من الممكن أن تؤثر في حكم القضاء والقدر والتي ما إن تتدخل حتى تكف العلل للمادية عن التأثير وقد جاء هذا المعنى في القرآن ببيان أبلغ وأركز مما جاء في الأحاديث حيث قال تعالى معبراً عن لحظات معركة بدر: (وَإِذْ يَرْكَبُوهُمْ إِذْ تَقُولُ لَهُمْ أَعْيُنُكُمْ قَلِيلًا، وَيَقَلُّكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورُ). (الأنفال، ٤٤)

وهذا يعني ذكرنا لمورد من موارد تقدم العلل المعنوية على العلل المادية فعندما تستحق أمة ما النصر والتأييد الإلهيين إثر سيرها في طريق الحق والعدل. وتستحق أمة أخرى الخذلان والفناء فإن النظام المتقن الكامل للعالم يقف إلى صف الأمة الأولى مع قلة عددها وعنددها المادية، ويحكم على الأمة الأخرى مع ما لديها من وسائل وأسباب مادية بالفناء والزوال. ويقول القرآن الكريم أيضاً:

(وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا) (الطلاق، ٢)

فقد صرحت الآية في قولها «قد جعل الله لكل شيء قدراً» بالنظام الكوني، وأنه لا يحدث شيء في هذا العالم بلا سبب ولا هدف، وأن لكل شيء موضوع في مرتبته ومجاليه الخاص، ومعنى ذلك التأكيد على نظام الأسباب والسببات، والتأكيد في الوقت نفسه على أن الله بالغ أمره، بمعنى أنه متى ما تدخلت العوامل والروابط المعنوية والتأييدات الغيبية، حدث أمر آخر وشلت الأسباب الظاهرة عن النشاط والفعالية.

اختلاف المدرستين

سبق أن قلنا ان الماديين والخالفين للدين (وكذلك بعض المسيحيين المخالفين للإسلام) قد انتقدوا الإسلام متخذين وجود فكرة القضاء والقدر فيه ذريعة للهجوم. وان لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكبلاً مجبوراً فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء المحتم.

وقلنا أيضاً ان هذا الغلط ناشئ عن الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر، وعدم التفريق بينهما. فان الجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار، وان الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله. وأن الصفات والروحيات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو لا يرد كالببغاوات ما يقال له من خلف الستار فحسب، بل ان الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع أيضاً. في حين أنه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية والعلم الإلهي شيئاً إلا عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال ان تتعلق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه لأن ذلك مناف لوحدة الله وبساطته وعلو ذاته المقدسة. وعليه فان العلم والإرادة الإلهية تتعلقان بأفعال الإنسان وأعماله، وسعادته وشقائه أيضاً، من خصوص طريق العلل والأسباب المربوطة بذلك، وان القضاء والقدر الإلهي هو الذي جعل الإنسان مطلق اليدين، مختاراً، حراً مؤثراً في مصيره. ولأن الأمر كذلك فليس هناك فرق بين المدرسة الإلهية والمدرسة المادية. فان كان الحدوث الحتمي الضروري لأي حادثة. ومن الحوادث أفعال الإنسان. عن طريق عللها وأسبابها مستلزماً للجبر وغل يدي الإنسان فإن هذا الإشكال يرد على المدرستين معاً. وان لم يكن مستلزماً للجبر (كما هو

الواقع) فإنه لا فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً. إذن فراشكال الماديين وكل أولئك المؤمنين بمبدأ العلية على الاعتقاد الاسلامي بالقضاء والقدر، في غير محله، إنه ناشئ عن الجهل بالحقيقة وعدم المعرفة الكافية.

أما الآن فنضيف إلى ما سبق أنه يوجد بين المدرستين فرق مهم مؤثر جدا من حيث الآثار التربوية والاجتماعية. وبموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفعالية وضمان النتيجة من السعي والعمل خلافاً للنظرة المادية الفاقدة لهذه الخصيصة، وهذا التفاوت الأساس ينشأ مما قلناه في الفصل السابق من وجود العوامل المعنوية.

فإن العوامل المؤثرة في عمل الكون والتي تشكل كلها عللاً وأسباباً له ومظاهر للقضاء والقدر ليست منحصرة بالأمور المادية، بل إن هناك مجموعة من الأمور المعنوية التي هي من جملة العوامل المؤثرة في العالم، والتي تؤثر حتماً في تغيير المصير.

فمثلاً يقال إن للدفاع عن الحق والعدالة حساباً آخر يتجاوز الحسابات المادية المحسوسة، وإن العالم مبني على أساس الحق والعدل، وإنه يقف إلى صف من يدافعون عن الحق والعدل ولا يضيع أجرهم.

(إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم). (محمد، ٧)

(إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور) (الحج: ٢٨)

(ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز) (الحج: ٤٠)

وإن أحد الأمور التي يحسب لها حسابها هو (التوكل) والاعتماد على الله بمعنى أن الإنسان في سيره في طريق الحق يجب أن لا يدع أي مجال للخوف والتزلزل

والكسل لينفذ الى عزيمته سواء من الجانب السلبي أو من الجانب الايجابي، وان يطمئن الى أنه إن استمر في سيره مستهدفاً الهدف الحق المرضي من قبل الله لا المنافع الشخصية، ووجه كل نشاطه للقيام بواجباته لخدمة ذاته، واوكل كل اموره الى الله، فإن الله سيحميه وينصره و يوصله الى هدفه.

كل هذه أمثاله لها حساب خاص لا يمكن تصوره الا من وجهة النظر الإلهية حيث تعتبر من العوامل المؤثرة ومظاهر القضاء والقدر.

وعليه: فإن الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي يدفع الانسان المؤمن لأن يرسخ أقدامه على الطريق، ويبذل قصارى نشاطه، ويطمئن للنتيجة الرجوة. ذلك انه من وجهة النظر للمادية ليس هناك للسنن التشريعية أي القوانين الجيدة التي يجب على الانسان العمل بها، تقويم خاص من بين السنن الكونية. فالحق والباطل، و الصحيح وغير الصحيح، العدالة والظلم لها حساب من نمط واحد، وان العالم حيادي الموقف بالنسبة لفعل هذا أو ذاك، في حين أنه ليس حياديا بالنسبة لهذه الامور - من الوجهة الإلهية - انه يقف الى صف انصار الحق والعدل.

وان المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضا بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية، ويعتقد أنه لو عمل الانسان على تحصيل الرضا الإلهي أي سعي لاتباع السنن التشريعية الالهية فانه سيظل محفوظا من الانحراف في ظل تلك الامور. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلهي ينتج التوكل والاعتماد على الله، وينفي الخوف من الموت، والفناء والفقر والعوز، ويسد اكبر نقطة ضعف في الانسان وهي الخوف من الفناء او الوجود المبتلى بالشقاء.

إن العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربت المسلمين في

صدر الاسلام على الفعالية والنشاط، وغرست فيهم الشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم. يقول القرآن الكريم: (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعو لكم فاحشواهم فرائدهم ايماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم) (آل عمران: ١٧٢ - ١٧٤)

وبهذا الذي ذكرناه تتضح الزايا السامية للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي طبق تعليمات القرآن الكريم والتي بها يمتاز على اعتقاد الماديين بالقضاء والقدر الذي هو طبق نظام العلية والمعلولية المادية.

فإن المادي مهما كان مؤمناً بمذهبه واسلوبه لا يتجاوز في اعتقاده الايمان بأنه سوف يحصل على النتيجة بالمقدار الذي يسعى به في مجال تحقيق أهدافه المذهبية. أما المسلم المؤمن بالقضاء والقدر الإلهي فإنه يعتقد أن العالم قد أبدع على شكل بحيث لو أن المسلم سار في سبيل العقيدة والايمان، وضحى وجاهد بكل ما يستطيع، فإن نظام العالم العلي والمعلولي سوف يقف الى جانبه ويحميه بقوة تعادل الاف اضعاف قوته.

وانا نظرننا بالمنظار المادي وجدنا أن المادي يرى أن على نصير الحق والعدالة أن يبذل نفس النشاط والفعالية ويمتلك نفس الأمل الذي يمتلكه نصير الظلم والباطل لأنه يعتقد أن الجريان العام للعالم لا يختلف تجاه الاثنين، في حين أن هناك اختلافاً كبيراً في موقفنا العالم تجاه الشخصين من وجهة النظر الإلهية.

منطق القرآن الخاص

تحدثنا سابقاً عن مبدأ الحديث والحوار في مسألة الجبر والقدر من قبل

المتكلمين الإسلاميين وأنها كانت أقدم مسألة كلامية حيث بدأ الحديث حولها رسمياً عند منتصف القرن الهجري الأول. إلا أنهم لم يستطيعوا أن يدرجوا عمق أبعادها فأنحرفوا في مجالها عن الصواب إذ انقسموا إلى فريقين، أنصار الجبر وأنصار القدر. فأنصار الجبر كانوا يرون كل شيء بتقدير إلهي فقد جعلوا الإنسان مجبراً، أما أنصار القدر فإنهم لما رأوا الإنسان مختاراً حراً فقد ظنوا أن ليس هناك ما هو مقدر. وذلك يعني أن علماء الكلام كانوا متفقين على أن التقدير يساوي الجبر، وأن الحرية الإنسانية تعني نفي القدر.

ولم يستطع الاعتقاد بالقدر والحرية معاً. رغم أنه كان مقبولاً لدى المسلمين بكل صفاء وسناجة في الصدر الأول. أن يقع موقع القبول من الناس بعد أن اتخذ له إطاراً كلامياً ولونا فلسفياً. وهكذا لم تستطع القرون الأربعة عشر أن تبظر لأمر إلا بوصفه مشكلة عويصة لا يمكن التسليم بها.

والقرآن الكريم وكذلك الروايات الكثيرة التي لا تقبل الإنكار الواردة في هذا المجال عن النبي (ص) أو الأئمة من أهل البيت (ع) كلها تعلن بكل صراحة أن كل شيء بقضاء وقدر إلهي، وأن الإنسان عامل مؤثر في مصيره ومسؤول عن أعماله وأفعاله.. وقد ذكرنا فيما مضى نماذج من الآيات الدالة على الأمرين معاً ولا داعي للتكرار.

وهنا ينبغي كل من المتنازعين لتأويل وتوجيه بعض آيات القرآن المجيد. فأنصار الجبر يؤولون الآيات المشعرة بحرية الإنسان ومسؤوليته، في حين يؤول أنصار الحرية والاختيار الإنساني الآيات المشعرة بالتقدير الإلهي العام.

وبديهي أنه بعد أن حلت المشكلة واتضح لنا أن لا ملازمة بين عمومية التقدير وكون الإنسان مجبراً. وكذلك بين الاختيار الإنساني ونفي التقدير

هنا التناقض يحل بشكل طبيعي ولا يبقى أي تعارض أو حاجة إلى التاويل والتوجيه.

فمثلاً ما جاء في القرآن الكريم من نسبة الهداية والاضلال والعزة والقدرة، والرزق والسلامة، وحتى الحسنات والسيئات إلى المشيئة الإلهية والتقدير الإلهي حيث يقول القرآن الكريم:

(فيضل من يشاء ويهدي من يشاء). (ابراهيم: ٤)

او (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتجر من تشاء وتشذل من تشاء بيدك الخير إلك على كل شيء قدير) (آل عمران: ٢٦)

(إن الله هو الرزاق ذو القوة لمتين). (الذاريات: ٥٨)

(وفي السماء رزقكم وما توعدون). (الذاريات: ٢٢)

او على لسان ابراهيم (ع).

(والذي هو يطعمني ويسقي، وإذا مرضت فهو يشفين والذي يبعثني ثم

يُحيين) (الشعراء: ٧٩ - ٨١)

او حول الحسنات والسيئات: (قل كل من عند الله) (النساء: ٧٨)

كل هذه الآيات والنسب لا تستلزم نفي تدخل العلل والأسباب الطبيعية:

وعليه، فبين هذه الآيات والآيات التي تؤيد دور الانسان في الهداية والاضلال،

او العزة والقدرة، او الرزق والسلامة، او الحسنات والسيئات لا يوجد أي تناقض أو تكاذب مطلقاً.

وتلك من مثل الآية الكريمة القائلة:

(وَأَمَّا نُمُودُ فَمِنْ تَتَأَخَّرُوا فَاسْتَنْجِبُوا عَمَّا هُوَ) (فصلت: ١٧)

او تلك التي تقول بعد ذكر عاقبة الفراعنة واتباعهم المشؤومة الذليلة،

وسقوطلهم من أوج العزة إلى حضيض الذلة،

(ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ لَمْ يَكْ مُقْبِرًا نَحْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُقْبِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ)

(الأنفال: ٥٣)

أو تلك الآية الشريفة التي تتحدث عن عقيدة الجبريين المشركين فتقول

(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ، قَالُوا أَنْفِقْ مِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ)

(يس: ٤٧)

أو الآية التي تقول، (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي

الناس) (الروم: ٤١)

وواقع الامر - كما اشرنا اليه من قبل - هو أن القضاء والقدر والمشينة

الإلهية والعلم الإلهي والعناية الربانية علة في طول العلل الطبيعية لا في عرضها.

فإن كل النظام اللانهائي للعلل والأسباب مبني على الإرادة والمشينة

والقضاء والقدر الإلهي ومنبعث منها، وإن تأثير هذه العلل والأسباب وعليتها هو

بنفسه - بنظر معين - عين تأثير القضاء والقدر وعليته.

ومن هنا فانه من الباطل حقاً أن يقال: ما الشيء الذي هو من فعل الله وما

الشيء الذي هو ليس من فعله؟ ومن الخطأ أن يقال للشيء إنه ليس من فعل

المخلوق بعد أن نسب إلى الله، أو يقال: إن هذا الشيء من فعل المخلوقات - بعد أن

نسب إليها - وليس من فعل الله. إن تقسيم العمل بين الخالق والمخلوق أمر باطل.^١

وإن كل شيء هو فعل الله في نفس الوقت الذي هو فعل الفاعل والسبب القريب

له.

١. من المستحسن مراجعة مقال «القرآن ومسألة من الحياة» للمؤلف في النشرة الفصلية

«مكتب تشيع» الصادرة في قم - إيران.

جاء في تحف العقول ص ٣٤٥ طبع بيروت ضمن حديث طويل عن الامام الهادي (ع) وكانه رسالة كتبها الامام (ع) في موضوع الجبر والتفويض والعدل الى جماعة من الشيعة^١ ان رجلاً اسمه عباية سأل الامام أمير المؤمنين صلوات الله عليه عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل؟ وهل إن الانسان يملك الاستطاعة والقدرة على أعماله؟ وأنا كان الأمر كذلك فكيف يتدخل الله في عمل يعملها الانسان بقدرته واستطاعته؟ فسأله الامام أمير المؤمنين (ع)؛ إنك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية فقال له أمير المؤمنين (ع)؛

«قل يا عباية. قال، و ما أقول؟ قال (ع) إن قلت، انك تملكها مع الله قتلتك. وإن قلت، تملكها دون الله قتلتك. قال عباية؛ فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال (ع)؛ تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه وهو المالك لما ملكك والقادر على ما عليه أقدرك».

وإنما قال (ع) ؛ «ان قلت انك تملكها مع الله قتلتك» فلأن هذا القول يجعل مالك الاستطاعة شريكاً لله وكفوؤاً له وهذا كفر، وكذلك قول من يقول إنه يملك الاستطاعة من دون الله لأنه يرى نفسه مستقلاً عن الله. وهذا كفر أيضاً لأن الاستقلال في أي شأن من الشؤون مستلزم للاستقلال في الذات، ومنافٍ للإمكان الذاتي، ومستلزم للوجوب الذاتي.

وخلاصة ما يتضمنه الحديث هي أن كل اثر ينسب فيه الى مؤثره ينسب

١. وقد نقل الطبرسي في الاحتاج هذا الحديث وذكر ان الامام كتب هذه الرسالة في جواب أهل الأهواز.

في الوقت نفسه إلى الله ويستند إليه، فإذا نسبناه إلى الفاعل والمؤثر العادي الطبيعي فقد نسبناه إلى فاعله غير القائم بالذات، وإن نسبناه إلى الله فقد نسبناه إلى الفاعل القائم بالذات.

فإنه تعالى يمنح الموجودات خاصية التأثير وإمكانه، ولكن العطاء والتمليك الإلهي يختلف عن العطاء والتمليك والهبة الإنسانية. فهذا التملك والإعطاء الإنساني يستلزم خروج ذلك الشيء عن ملك المملك والواهب، ومالم يخرج عن ملكه فإنه لن يدخل في ملك الآخر. أما التملك والإعطاء الإلهي فإنه لا يتنافى أبداً مع بقاء الملكية الإلهية، بل هو شأن من شؤون الملكية الإلهية ومظهر من مظاهرها.

إن الله يمنح الأشياء كلها التأثير والأثر ويملكها، ولكنه في الوقت نفسه هو المالك بالاستقلال لكل التأثيرات والآثار.

وقد وردت أخبار كثيرة بهذا الضمون أو ما يقرب منه بحيث لا نستطيع هنا التعرض لها وشرحها كلها في هذه الرسالة.

المستوى الرفيع

إن الذي يدعو المحقق الخبير بمسائل التوحيد لأن يقف موقف الإعجاب الشديد هو المنطق الخاص بالقرآن وبعده الروايات المأثورة عن الرسول الأكرم (ص) والإمام علي (ع) وسائر الأئمة الأطهار. في مجال التوحيد والعرفه الإلهية.

إنه منطق لا يمكن أن يقارن بمنطق ذلك العصر بل لا يمكن أن يقارن بمنطق العصور التالية لذلك العصر حيث راج فيها علم الكلام والفلسفة والمنطق.

كلا فإنه اسمى من كل ذلك بكثير جداً.. وما جاء في مسألة المصير والقضاء والقدر والجبر والاختيار نموذج من هذا المنطق.

وهذا بنفسه يثبت ان القرآن الكريم ينبع من منبع و منشأ آخر فوق هذه المناشئ المادية. وان الذي اجري القرآن الكريم على لسانه كان يشاهد الحقائق التوحيدية برؤية أخرى، وان معرفة أهل بيت النبي صلوات الله وسلامه عليه وعليهم بمنطق القرآن و علومه تختلف تماماً عن معرفة الآخرين.

ففي الأصعدة التي يتحير فيها المستوى البشري العادي للفكر نظراً لعمق تلك الأصعدة نفسها، نجد أولئك العظماء يكشفون عن الحقائق بامتن بيان وأحكامه. ولا عجب إذ شوه الكبار حتى المتكلمون الشيعة عاجزين عن الهضم الصحيح لهذه المسائل كي لا يصابوا بشيء من الانحراف.

وعندما يراجع الانسان كلمات كبار العلماء مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، والعلامة الحلي والمجلسي وأمثالهم ويعرف كلماتهم في هذه المجالات في الكتب الكلامية او في شرح الاحاديث. يتنبه لوقوع هؤلاء العظماء تحت تأثير آراء المعتزلة والاشاعرة الى حد ما. فكان نمط تفكيرهم يقرب من النمط الفكري للمعتزلة او الاشاعرة، واضطروا الى حد كبير الى تاويل الآيات والاخبار في مثل هذه المسائل.

ومن الواضح ان هذا لا يعتبر نقصاً في هؤلاء الكبار، واي شخص غيرهم يعيش في ظروفهم لم يكن يمكنه ان يتخلص مما لم يتخلصوا منه. ان هذا المنطق لم يتجلى في شرق الارض وغربها الا في القرآن الكريم وابنائيه والمترين على يديه وهم اولياء الدين. اما الآخرون فقد ساروا بطوون الطريق تدريجاً وخطوة

خطوة، وبعد الملاحظة الصحيحة لثل هذه المسائل والتعمق والتفكير الكثير فيها والاستهداء بالقرآن المجيد وكلمات الرسول الأكرم (ص) وائمة الدين وخصوصاً الامام علي(ع) استطاعوا الوصول إلى الواقع.

وها نحن نشاهد أن بعض المفكرين الذين عاشوا في عصرنا الحاضر رغم أنهم من حيث نمط تفكيرهم وتحليلهم الاجتماعي قد اظهروا مقدرة خاصة، لكنهم عندما يصلون إلى مثل هذه المسائل يبتلون بنفس الدوار الذي أصيب به المتكلمون من قبل. وكنموذج لذلك يمكننا أن نذكر أحمد أمين صاحب كتب (فجر الاسلام) و(ضحى الاسلام) و(ظهر الاسلام) و(يوم الاسلام). فقد أبدى أحمد أمين في مطالعته وتحليلاته الاجتماعية براعة إلى حد كبير ولكنه بنا عاجزاً في مثل هذه المسائل إلى الحد الذي بنا فيه المتكلمون عاجزين، فانه في آخر كتاب فجر الاسلام يكتب فصلاً بعنوان (الجبر والقدر) ولكن ما يظهر لنا بعد مطالعته هو أن الاعتقاد بالقدر - في نظره - مساو للاعتقاد بالجبر. انه لا يصدق ان اخبار القدر صحيحة تماماً كما لم يستطع أن يصدق ان (نهج البلاغة) هو من كلمات الامام علي(ع).

ولربما كان - من هذه الجهة - معذوراً لأن معلوماته لاتسمح له بان يقبل ذلك.

فانه يجب أن لاننكر ان العالم الذي لا يملك راسمال علمياً سوى العلوم الاجتماعية سواء كان اوروبياً او مصرياً او ايرانياً لا يمكنه مطلقاً ان يبدي رايه في أي مجال من مجالات تاريخ المعارف الاسلامية.

وهؤلاء المؤرخون والمستشرقون الاوربيون نجدهم - متى شاءوا إعطاء آرائهم

في هذه المسألة . يصورون الإسلام إما كمذهب جري أو يدعون أن الاعتقاد بالقضاء والقدر ليس مما يدعو إليه القرآن ولم يكن في صدر الإسلام ، وإنما ابتدعه المتكلمون بعد ذلك فعلاً جاء في تاريخ (آلبرماليه الجزء الثالث، الفصل السادس، صفحة ٩٩) ضمن ابداء رأيه في اصول الدين الاسلامي - ان «الأصل الاصيل للدين الاسلامي هو: الله واحد، محمد رسول الله... وقد اوجد العلماء والمتكلمون الاسلاميون بعد ذلك الاعتقاد بان الله عين مصير كل أحد مسبقاً، وان مشيئته لا تتغير ولا تتبدل. وهذا هو السلك الجري»!!!

ويقول غوستاف لوبون بأسلوب الدافع عن القرآن: إن ما جاء في القرآن - في هذا المجال لا يتجاوز ما جاء في سائر الكتب القدسة. ثم يذكر بعض الآيات القرآنية وبعد مجموعة من البحوث يقول: «أما الاعتقاد بالقدر الذي جعلوا الاسلام ملزماً به في هذا المجال فإن هذا الالتزام أيضاً مثل سائر الالتزامات التي ليس لها أساس ومبرر.

وقد عرضنا على القراء قبل هذا آيات في موضوع القضاء والقدر وليست تلك الآيات تعطي أكثر مما تعطيه الآيات الواردة بهذا الصدد في كتابنا القدس.

إن جميع الحكماء والمتكلمين (المسيحيين) وخصوصاً لوتر يقولون بأن جميع الحوادث والوقائع في العالم كما هي فيه، مقننة ولا تقبل أي تعديل أو تغيير. ولوتر نفسه وهو مصلح الدين المسيحي يكتب «إن الشواهد المتوفرة بين أيدينا من الكتاب المقدس - في هذا الكتاب - منافية ومخالفة تماماً لمسألة الاختيار ، وهذه الشواهد والقرائن موجودة في كثير من موارد الكتاب . بل إن كل الكتب مملوءة بما هو من قبيل هذه الامارات»^١.

ثم يشير إلى الاعتقاد بالتقدير بين قدماء الروم واليونان وينتهي بعد ذلك إلى القول بـ (أنه علم أن الإسلام إذن لم يهتم بمسألة القدر أكثر من سائر الأديان وحتى أنه لم يهتم بها الاهتمام الذي أسبغته عليها العلماء المعاصرون تبعاً لأقوال لابلاس وليب نيتس) .

هكذا نجد غوستاف لوبون يقبل أن الاعتقاد بالقدر يستلزم الجبر والنفي ولكنه يقول أن هذا الاعتقاد موجود في كل الأديان وكثير من المدارس الفلسفية ولا يختص بالقرآن.

أما ويل دورانت في (تاريخ التمدن) فإنه بعد أن ينقل مضمون آيات من القرآن الكريم في مجال شمول العلم والمشينة الإلهية وعمومها، ويشير للحديث المعروف في صحيح البخاري يقول: «وهذا الإيمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الإسلامي»^١.

ويحسن هنا أيضاً أن نستمع لكلام للسيد دومينيك سوردل فقد ذكر في كتاب باسم (الإسلام) صدر ضمن مجموعة «ماذا أعلم؟» وترجم للفرنسية أنه «منذ صدر الإسلام الأول تصور المسلمون أنهم وجدوا في القرآن تناقضات حتى أن الرسول - طبقاً للحديث المتوفر بين أيدينا قال في مجال الإجابة: «أمنوا بما أمركم» وعندما لم يشأ المسلمون - بعد ذلك - أن يؤمنوا إيماناً سطحياً - فقد سعى بعضهم لأن يفسر بعض العبارات والكلمات في القرآن. ومن هنا فقد وجد علم التفسير. وكان أول سؤال طرح في انظار المسلمين هو: إن كان الإنسان لا يستطيع أن يقوم بأي شيء مقابل أمر الله ومع ذلك فإن الله يجازيه على أعماله الحسنة والسيئة.. فهل القدرة الإلهية مناقضة للمسؤولية الإنسانية؟

إن القرآن الكريم لا يجيب عن هذا السؤال. والواقع أن قدرة الله الكاملة - كما تبدو في القرآن كله - لا تبقى أي مجال للحرية الانسانية. وبهذا السبيل لا يبقى أي إحساس بالمسؤولية الانسانية مقابل التسليم لأمر الله».

وكتاب سور دل هذا مليء بهذه التحقيقات العالقة!!

وقد علم مما سبق أن مسألة القضاء والقدر قد ذكرت في القرآن الكريم مرارا، وأنها ليست من مخترعات المتكلمين. بالإضافة إلى أن الاعتقاد بالقضاء والقدر الشامل - كما بينه القرآن - يختلف تماما عن المسلك الجبري.

ونحن إذ نجد للمستشرقين الأوروبيين يثنون على المعتزلة لأنهم أنكروا القضاء والقدر فلأنهم - أي المستشرقين - يرون أن الاعتقاد بالقضاء هو نفس الاعتقاد بالجبر!!

ولاشك في أننا لو قارنا للمعتزلة بالأشاعرة لرأينا أن المعتزلة كانوا يتمتعون بحرية فكرية واستقلال ذهني مناسبين. ولابد أن نعتبر خطوة للتوكل العباسي ضد المعتزلة وتثبيتته للمبدأ الأشعري فاجعة عظمت للعالم الإسلامي؛ ولكننا نقول إن انحراف المعتزلة واشتباهم في هذه المسألة لا يقل عن خطأ الأشاعرة واشتباهم.

وإن كان المستشرقون قد اتفقوا عليهم حيث لم يكن لهؤلاء المستشرقون عمق في المعرفة الإسلامية ولاسعة اطلاع، فقد تصوروا أن الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر.

يقول إدوارد براون في «التاريخ الأدبي لإيران» صفحته ٤١١، «كانت فرقة

١. تراجع مقال «مبدأ الاجتهاد في الإسلام» بقلم المؤلف في النشرة السنوية لـ «مكتب تشيع»

القدرية أو المعتزلة أكثر أهمية وهي تناصر فكرة حرية الإرادة أو طريقة التفويض والاختيار» ويقول الدكتور اشتاينر، «أفضل وصف للمعتزلة هو أن نقول أن ظهور مثل هذه الأفكار هو أشبه بالمعارضة المستمرة من قبل العقل الإنساني السليم ضد الأحكام الطاغية والتعليمات الجبرية».

وقد اعتبر المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقالوا إن القسمة الأزلية بعقيدة أهل السنة (الإشاعرة) هي أن الله عين مسبقا مصير كل إنسان ومسيره، وأنه يجازي على ذنوب فرضها هو على البشرية وليس للإنسان في مقابل التقدير الإلهي قدوة ونبات وصمود.

وهكذا كان هذا النمط من الفكر المعتزلي - أي استلزام القضاء للجبر - موردا لتأييد المستشرقين.

الجدور التاريخية

ومن البحوث المهمة التي تنبغي ملاحظتها، البحث عن منشأ ظهور هذه الأفكار والعقائد وأنواع الجدل والدوافع التي دفعت للمسلمين منذ النصف الأول للقرن الأول أو النصف الثاني منه على الأكثر ليخوضوا البحث في الجبر والقدر. لا ريب في أن سبب شروع المسلمين في الخوض في هذه المباحث هي آيات القرآن الكريم وكلمات الرسول الأكرم (ص). إن مسألة للصير ومسألة الحرية والاختيار الإنسانيين من المسائل التي هي بالطبع مثار لتساؤل كل أحد.

ولأن هذه المسألة قد طرحت مرارا في الكتاب الإلهي عند المسلمين، وجاءت تؤيد بكل صراحة فكرة القدر وآيات تؤيد بنفس الصراحة حرية الإنسان واختباره فإن هذا مما يدعو للتفكير والبحث والحوار.

أما المستشرقون واتباعهم واذنابهم فيدعون أن لهذه الأفكار جذرا فكريا آخر. فقد قلنا أن بعض المؤرخين الأوروبيين يعتقدون أن مسألة القضاء والجبر والاختيار من المسائل التي عنونت في وقت متأخر من قبل المتكلمين المسلمين في حين لم يكن هناك أي أثر لهذه المسائل في القرآن والسنة!!

إلا أن البعض الآخر المح إلى أن فكر الأشاعرة المبني على الجبر وعدم الحرية البشرية هو نفس ما اراده الإسلام وبثه في تعاليمه. إلا أن المعتزلة لم يرضخوا لهذه الفكرة الإسلامية مثلها مثل باقي التعاليم الإسلامية الأخرى التي لا تنسجم مع العقل والمنطق، وقد كان موضوع الحرية والاختيار البشري قد عنون لأول مرة بين المسلمين من قبل هؤلاء المعتزلة!!

على أن المعتزلة انفسهم لم يبتدعوا هذا الفكر وإنما تنبهوا إلى هذا الفكر المبدع السامي على أثر ارتباطهم بالأمم الأخرى ومعاشرتهم وخصوصا للمسيحيين.

جاء في «التاريخ الأدبي لإيران» تأليف إدوارد براون الجزء الأول صفحة ٤١٢ قوله: «يعتقد فن كرومر أن معبد الجهني قد روج فكرة حرية الإرادة في أواخر القرن السابع (الميلادي) في دمشق وذلك بتقليد وتعبئة لشخص إيراني اسمه (سنيويه).

وفي صفحة ٤١٢ يقول: «وبرى فن كرومر أن مكان تكون وتكامل معتقدات هؤلاء القوم هو دمشق وتحت نفوذ متألهي بيزانيس، وخصوصا يحيى الدمشقي ومريده ثيودور أبوقره».

ومن هنا يعلم أن فن كرومر يرى أن ذلك الإيراني الذي يعتقد أنه لقن فكرة الحرية والاختيار لمعبد الجهني، كان هو بدوره يستفيد مما كان يفضيه

المتألهون المسيحيون الروميين!!

ولو كان الامر كذلك للزمنا من أجل البحث في مسائل التوحيد والمعاد بل الصلاة والصوم أن نبحت عن مثل هذه الجذور التاريخية هناك. ولابد أننا سنجد أن علة توجه المسلمين للبحث في التوحيد والمعاد والصلاة والصوم هي البحوث السابقة في هذه المواضيع لدى المحافل المسيحية!!

والحقيقة هي

ان المستشرقين ليست لهم صلاحية التحقيق في العقائد والافكار الإسلامية، كما انهم لا يتمتعون - غالبا - بحسن النية المطلوب . فنجدهم حينما يحاولون تحليل الأفكار والعقائد الإسلامية، وينخرطون مثلا في بحث المسائل المرتبطة بعلم الكلام الإسلامي أو العرفان والتصوف أو الفلسفة يخرجون بخلط غريب، ونسج خرافي لهما ملات تدعو الى العجب واحيانا الى السخرية . وكنموذج لذلك لنطالع معا مايلي:

في الجزء الاول من «التاريخ الأدبي لآيران» لادوارد براون ص ٤٢٢ ينقل المؤلف عن كتاب تاريخ الإسلام لـ «دوزي» المستشرق الهولندي المعروف الراي التالي حول المعتزلة،

«إنهم - أي المعتزلة - لما كانوا قد سلكوا مسلك التأمل والتفكير في احكام الشرع فقد ناصروا الاسلوب العقلي الاستدلالي، ولهذا فقد كان أحد المواضيع الأساسية لديهم هو القول بحدوث القرآن وأنه مخلوق وإن كان هذا يخالف

كلام النبي^١ وكانوا يقولون إن لازم قدم القرآن وأنه غير مخلوق هو القول بموجودين أزليين أبديين، وبمجرد جعل القرآن أي كلام الله في زمرة المخلوقات، فإنه لا يمكننا جعله متعلقاً بذات الله لا تتغير.^٢

وبهذا الأسلوب تزلزل بالتدريج أساس نزول الوحي وأعلن الكثير من المعتزلة أن كتابة نظير القرآن أو الأحسن منه ممكنة.

وعليه فقد اعترضوا على القول بأن القرآن كتاب سماوي نازل من مبدأ الوحي.^٣ وكان اعتقادهم بالله انظف وأسمى من عقيدة المشرعين والمتمسكين بالمقبولات العامة والموازين الشرعية وأهل السنة (الاشاعرة) ذلك لأن المعتزلة لم يكونوا ليقبلوا أبداً الفكرة القائلة بأن خالق العالم يمكنه أن يظهر بصورة جسمانية، ولم يكونوا مستعدين لسماع هذا الكلام؛ وقد جاء في الخبر «كما

١. يحاول هنا لستشرق الكبير بأن يلوح إلى أن الاشاعرة قد أخذوا اعتقادهم بقدم القرآن من كلام النبي (ص) وأن المعتزلة على الرغم من إيمانهم بأن النبي قال هذا لعنى رفضوه لأنه لا ينسجم مع العقل والنطق. وفي صفحة ٤٨ من نفس الكتاب يقول،

«... وكان عكس هذه العقيدة (عقيدة إمكان رؤية الله) وكذلك كون القرآن قديماً، وإنكار مخلوقيته؛ من عقائد السنة والجماعة (الاشاعرة) الذين كانوا يتبعون نصف القرآن في كل الأمور ويمتنعون عن التأويل الذي كان دلب أعتادهم» في حين لا نجد ولو إشارة صغيرة في القرآن إلى قدمه أو عدم خلقه، وليس هناك في جملة الأحاديث النسبوية للرسول (ص) حديث تحتمل صحته لدى المعتزلة - في الجملة.

٢. يذكر مترجم هذا الكتاب إلى الفارسية في الهامش قولاً للسيد فروزانفر هو «أن الاعتقاد بخلق القرآن لا ربط له بهذه الأمور والاستنباطات الجوفاء لهذا الكاتب».

٣. أن المعتزلة - كما يشهد التاريخ - كانوا للنافعين الأقوياء المؤمنين عن القرآن وأنهم جادلوا الزنادقة وعقائد الفلاسفة، ولو كانوا - كما يرى دوزي - لا يعترفون القرآن من مبدأ الوحي فلماذا إذن يلتزمون بالدفاع المستميت عنه.

رايت البدر التمام في معركة بدر فانك سترى ايضا ربك يوما ما»^١ ولان المتشرعين قد قبلوا هذا الكلام بحرفيته فقد شكلت هذه المسألة دائما عقبة كؤودا في وجه المعتزلة ولذا فقد حاولوا تفسيره وتوضيحه وكانوا يقولون إن الانسان بعد الموت سوف يرى الله بعين الروح البصيرة أي بدليل العقل. كما انكروا ايضا ان الله الكريم هو خالق الكافرين.^٢

كان هذا نموذجا أردنا عرضه هنا، ومن المناسب أن نقول إن المستشرق ادوارد براون كاتب (التاريخ الأدبي لایران) ينقل هذه التحقيقات! عن هذا المستشرق الكبير ويتجاوزها دون أي تعليق.

١. يقصد هنا الحديث الوارد في كتب الكلام والحديث بهذا الضمون: «انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» وقد تصور هذا المستشرق للعروف ان لفظه (البدر) في هذا الخبر والتي تعني القمر ليلة التمام - إشارة الى معركة بدر ولذا ترجم كلمة (ترون) وهي بصيغة المضارع بصيغة الماضي ليتم الانسجام في المعنى.

ولهذا الحديث تاريخ طويل، وإلى الحد الذي تدل عليه الفرائض فإنه قد حرف مرة على يد بعض رواة الحديث، ثم مسخ ذلك الحديث المحرف إلى شكل آخر على يد علماء الكلام وقد تم له الحصول على صيغة دالة مضحكة على يد هذا المستشرق الكبير!! وقد نفى القرآن الكريم بكل صراحة الرؤية البصرية لله (لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) في نفس الوقت الذي ذهكر فيه القرآن مرارا حقيقة باسم (لقاء الله) وقد نفت أخبار الشيعة والسنة أيضا بصراحة الرؤية البصرية لله، كما أنها أبعدت تلك الحقيقة القرآنية الأخرى التي هي قطعا أمر غير حسي وحسني.

ويعتبر احد اشتباهاات الإشاعة الكبرى التي لا تقبل التجاوز مسألة الاعتقاد بالرؤية الحسية لله في القيامة فهي بالإضافة للامتناع العقلي تخالف النص الصريح في القرآن... ولهذا الأمر قصة مفصلة طويلة لأمجال لسردها هنا.

٢. ليس هناك فرد واحد من المعتزلة في التاريخ يقول بان الله ليس خالقا للكافرين ذلك ان المعتزلة انكروا خلق الكفر لا الكافر، إذ يقولون إن الله لم يخلق الكفر والظلم والعصية لا ان الله ليس خالقا للكافر والظالم والعاصي.

ونحن لا ندري ماذا نطلق على هذه السفاسف من أوصاف؟ وهل نسميها جهلا أم جناية؟ وما يبعث على الأسف أكثر فأكثر هو أن أتباعهم وأذئابهم الشرقيين أيضا بدلا من مراجعة الأفكار والعقائد الشرقية والإسلامية مراجعة فاحصة عميقة يعمدون إلى تكرار أقوال أساتذتهم ويجعلونها الأساس الذي يبنون عليه نظرياتهم.

بحث حديثي

قد تبدو من بين الأحاديث بعض المضامين التي تتنافى وما قلناه ولكن يجب أن لا ننغل عن أن مثل هذا التناقى والتعارض حصل على أثر بعض الاشتباهات التي يقع فيها بعض رواة الحديث حين ينقلون مضامين الأحاديث. ويمكن كشف ذلك الاشتباه بمقارنة بعض الأحاديث ببعض. وقد يكون التعارض ظاهريا يزول بمجرد التأمل والتعمق وها نحن نذكر نمودجا لكل واحد من هذين القسمين:

١ - جاء في صحيح البخاري الجزء ٨ الصفحة ١٥٨ عن يحيى بن يعمر عن عائشة أنها سألت رسول الله (ص) عن الطاعون فأجابها (ص):
«كان عذابا يبعثه الله على من يشاء من عباده فجعله الله رحمة للمؤمنين. ما من عبد يكون في بلد يكون فيه، يمكث لا يخرج من البلد صابرا محتسبا يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد».

وجاء في الكافي الجزء ٨ الصفحة ١٠٨ عن الحلبي عن الإمام الصادق (ع) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الوباء يكون في ناحية مصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره فقال:

«لا بأس، إنما نهى رسول الله (ص) عن ذلك لكان ربينة^١ كان بحيال العدو فوقع فيهم الوباء فهربوا منه. فقال رسول الله (ص) الفار منه كالفار من الزحف كراهية أن يخلوا مراكزهم».

وحديث الامام الصادق (ع) يوضح ان مقصود النبي (ص) كان هو التاكيد على واقعة خاصة نهى فيها عن الفرار من الطاعون وذلك لئلا ينسى المسلمون واجباتهم تجاه العدو - عند انتشار الوباء - فيخلوا مواقعهم ويلقوا بانفسهم في هلاك اكبر، وليس ذلك امرا من النبي (ص) ليطبق دائما بحيث يوجب على المسلمين في اي وقت او مكان وجد الطاعون فيه ببلد، الرضوخ للواقع والبقاء انتظارا للمصير المهلك، مع ان المسلم بنفسه مأمور بحفظ نفسه وماله من الحوادث.

إلا ان انتقال كلام الرسول الأكرم (ص) من يد راو الى يد راو آخر حوله شيئا فشيئا الى امر عام يرى في صحيح البخاري.

ولحسن الحظ فإن الامام الصادق (ع) قد اصاب اللثام عن الحقيقة، وبين مقصود الرسول الأكرم واقعا و«أهل البيت ادرى بما في البيت».

كما ان من الممكن أن يكون ما جاء في صحيح البخاري لغرض آخر هناك.

وهو أن الرسول الأكرم (ص) أمر بأنه عندما ينتشر الطاعون أو الوباء في مدينة ما ويبتلى به - لا محالة - بعض الناس يجب على أهل تلك المدينة عدم الخروج منها ونقل العدوى الى أماكنه أخرى، ليحفظوا بذلك أرواح أهالي المناطق الأخرى ولأنه لم تكن آنذاك وسائل للمعالجة ولا أماكن للحجر الصحي في الحدود وبوابات المدن بحيث يفحص الأفراد القادمون ثم يسمح لهم بالدخول

١. الربينة، هي الوضع الذي يربط فيه الجند لئلا ينداهم العدو.

بعد التأكد من خلوهم مما يسبب العدوى، فقد كان أفضل سبيل للمنع من شيوع هذا المرض هو بقاء أهالي المدينة المصابة في محالهم وعدم نقلهم العدوى إلى الأماكن الأخرى.

يحدثنا ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة الخطبة ١٣٢ - وهو يعرض قصة سفر عمر إلى الشام - من أنه بعد أن اطلع على انتشار الطاعون في الشام صمم على عدم الدخول فاعترض عليه أبو عبيدة بن الجراح بأنه بهذا يفر من القضاء والقدر فأجابته بأن عبدالرحمن بن عوف روى عن رسول الله (ص) حديثاً يأمر فيه الرسول (ص) بعدم خروج أهل المدينة المصابة بالطاعون وعدم دخول من هو خارجها إليها.

وعلى هذا فحديث صحيح البخاري إما أن يكون ناظراً إلى تلك الواقعة التي ذكرها الإمام الصادق (ع)، وإما أن ما ذكره الإمام الصادق كان يرتبط بواقعة لا يرتبط بها هذا الحديث وإنما يرتبط بمسألة الوقاية من العدوى ورعاية حال أهالي المدن الأخرى غير الموبوءة. وعلى أي حال فما يستفاد من ظاهري حديث عائشة ليس هو المقصود قطعاً وإن الرواة قد اشتبهوا فيه عندما نقلوا مضمونه.

٢. جاء في الكافي الجزء ٢ باب فضل اليقين عن الإمام الصادق (ع)، أن أمير المؤمنين جلس إلى حائط مائل بين الناس فقال بعضهم: لا تقعد تحت هذا الحائط فإنه معور فقال أمير المؤمنين (ع) حرس امرء أجله. فلما قام سقط الحائط. قال وكان أمير المؤمنين يفعل هذا وأشباهه. وهذا اليقين^١.

ويمكن أن يقال هنا إن هذا الحديث،

أولاً. يتنافى مع ما نقلناه سابقاً عن توحيد الصدوق عن الأصبغ بن نباته

قال: «ان امير المؤمنين (ع) عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له: يا امير المؤمنين انفر من قضاء الله؟ فقال: افر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل»^١.

ثانياً - يتنافى مع الحرمة الشرعية للجلوس تحت حائط مائل للسقوط فكيف يجلس علي (ع) في مكانه بدعوى أن الأجل يحرسه؟.

ولكن يبدو أن من الممكن تفسير هذا الحديث بملاحظة ما قلناه سابقا وبشكل لا يتنافى مع حديث الصدوق ولا مع المبدأ الشرعي المسلم به المبني على وجوب حفظ النفس وحرمة الإلقاء في التهلكة.

إذ قلنا في البحث الذي عنوانه بـ (العوامل العنوية) إن عوامل القضاء والقدر وروابط العلة والعلول يجب أن لا تحصر في المجالات المادية ذات الأبعاد الثلاثة. فإن العوامل العنوية بدورها أيضا تشكل جزءا مهما من النظام العلي السبيبي في العالم.

وعلى هذا فإننا لو لاحظنا حادثة معينة من زاوية العلل للمادية والأبعاد الجسمية لتصورنا أننا أدركنا عللها وروابطها بتمامها. ولكننا لو نظرنا إليها بنظرة أخرى وشاهدنا الحوادث الأخرى الخفية فإننا سنعلم أن ما حسبناه علة كاملة لتلك الحادثة كان علة ناقصة لوجود أمور خفية أخرى لها دخلها فيها. وقد قلنا هناك أن الصدقات والنوايا وبالتالي مختلف نشاطات الإنسان التي يؤديها بشكل يرتبط بالنية والجنبات الروحية فيه، لها آثارها في مجرى العلل والأسباب في العالم.

ولو كان لشخص ما حس يتجاوز ما عندنا من حس، ويدرك الحوادث إدراكا أدق مما ندركه لكانت أحكامه على الوقائع مختلفة عن نمط أحكامنا

في بعض الموارد الخاصة. تماما كما تختلف أحكامنا كموجودات ذات أبعاد ثلاثة عن أحكام الموجودات ذات البعدين والتي لا يمكنها أن تدرك من الأشياء أكثر من بعدين اثنين. ومن الطبيعي أن أحكامنا قد تتجانس حيال الموضوعات ذات البعدين ولكنها تختلف حيال الموضوعات ذات الأبعاد الثلاثة دون شك. وأهل اليقين وهم أولئك الذين امتلكوا حساً آخر ونظرة أخرى فراحوا ينظرون إلى العالم في امتداد وحركة أخرى تختلف عما نراه نحن، هؤلاء تختلف أحكامهم في بعض الموارد الخاصة عن أحكامنا بلارباب.

فما نراه مثلاً علة للموت، قد لا يراه هو علة لذلك لإحاطته ببعض الأمور الخفية. فمن زاوية الأمور المعنوية ما المانع من أن يطلع أهل اليقين على بعض الأمور التي لها دخلها في مجال ضمان بقاء العمر، أو السلامة أو التوسعة في الرزق؟ وعلى أي حال فإن هذا الحديث قابل للتوجيه وإن لهذا الأمر بحثاً طويلاً.

عندما يتحول علم الله إلى جهل!!

لابأس في التعرض هنا وفي خاتمة البحث إلى أشهر إشكالات الجبريين، ونقوم بتحليله لتتضح الإجابة عليه.

فقد ذكر الجبريون أدلة وشواهد كثيرة من العقل والنقل على مدعاهم وقد تمسك الجبريون المسلمون بآيات القضاء والقدر في القرآن الكريم، واستشهدوا أحياناً بكلمات نقلت عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الأنمة الأظهر عليهم السلام أيضاً في هذا المجال.

والأدلة العقلية القائمة من قبل الجبريين على هذا المدعي كثيرة ذكرنا بعضها في هوامش الجزء الثالث من (أصول الفلسفة) وانتقدناها.

وأشهر شبهة للجبر هي تلك التي ترتبط بمسألة القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي أي بمسألة علم الله وهي،
 إن الله عالم من الأزل بما وقع وما يقع. ولا تخفى على الله وعلمه الأزلي خافية.

ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي لا يقبل التغيير ولا المخالفة للواقع، فلا يمكن أن يتبدل إلى صورة أخرى. ذلك أن التغيير مناف لتمامية ذات واجب وكمالها، ولا يمكن مخالفة ما يعلمه من الأزل لما يقع لأنه يلزم أن لا يكون علمه علما بل جهلا وهذا أيضا يتنافى مع تمامية الوجود للطلق وكمالها. وعليه وبحكم المقدمتين التاليتين،

أ: إن الله عالم بكل شيء.

ب: إن العلم لا يقبل التغيير ولا الخلاف.

لا بد أن نستنتج،

أن الحوادث والكانات يجب أن تجري بنحو ينطبق مع علم الله قهرا وجبرا.
 وخصوصا إذا أضفنا إلى ذلك أن العلم الإلهي علم فعلي إيجابي أي هو علم ينبع في العلوم من العلم، وليس علما انفعاليا يستمد العلم فيه وجوده من وجود العلوم، نظير علم الإنسان بحوادث العالم.

وعلى هذا لو كان الأمر في العلم الأزلي أن الشخص المعين سوف يرتكب المعصية المعينة في الساعة المعينة فإنه لا بد أن تقع تلك المعصية جبرا وقهرا بنفس الكيفية، ولا يمكن للشخص المرتكب أن يغير ذلك إلى شكل آخر، بل لا يمكن لأي قدرة في الوجود أن تغيرها وإلا فإن علم الله سيتحول إلى جهل!!

يقول عمر الخيام:

اشرب الخمر ومن قد كان أهلاً

لرواها يجد المشرب سهلاً

علم الله بهذا فإذا

عفتها يا صاح عاد العلم جهلاً

والرد على هذه الشبهة بعد معرفة مفهوم القضاء والقدر معرفة صحيحة
أمر سهل.

فإن الشبهة إنما حصلت بعد أن أعطي لكل من العلم الإلهي من جهة نظام
الأسباب والمسببات في العالم من جهة أخرى حساب مستقل، بمعنى أنه يفرض أن
العلم الإلهي في الأزل تعلق صدقة بوقوع الحوادث والكائنات، ولأجل أن يكون هذا
العلم علماً ولئلا يقع خلافه فقد لزم أن يسيطر على النظام العالي ويخضع
للمراقبة الشديدة ليكون مطابقاً للتصور والتخطيط السابقين له.

وبعبارة أخرى: إنه يفترض أن العلم الإلهي بغض النظر عن نظام الأسباب
والمسببات قد تعلق بوقوع الحوادث وعدم وقوعها وأن من اللازم أن يجعل هذا
العلم مطابقاً للمعلوم الواقع. بأي وسيلة. وعليه فلا بد من ضبط نظام الأسباب
والمسببات في العالم ففي بعض الموارد يعمل على منع ما من شأنه أن يؤثر وإبطال
عمل الإرادة والاختيار لمن يعمل بهما لكي يكون ماسبق في علم الله الأزلي مطابقاً
لما يقع ولا يغيره.

ومن هنا فيجب سلب الاختيار والحرية والقدرة والإرادة من الإنسان لتكون
أعماله تحت السيطرة الإلهية، ولئلا يتحول علم الله إلى جهل.

ومثل هذا التصور عن العلم الإلهي هو منتهى الجهل وعدم المعرفة. وهل من

الممكن أن يتعلق علم الله - صدفة، بوقوع حادثة أو عدم وقوعها - وبعد ذلك ولكي يطابق العلم الواقع يلزم التصرف في النظام المتقن القطعي للعلل والمعلولات، وأحداث تغييرات فيه، وسلب بعض الخواص من بعض الطبائع أو سلب الفاعل المختار اختياره وحرية؟

ولهذا فنحن نستبعد أن يكون الشعر السابق من الخيام الذي هو على الأقل (نصف فيلسوف) بل يمكن أن يكون من الشعر الذي نسب إليه بعد ذلك. أو أنه من الخيام ولكنه لم يشأ أن يتحدث هنا حديث الجد والفلسفة وإنما أراد أن يسبغ على خيال من خيالاته شكلاً شعرياً. فإن الكثير من أهل التحقيق نجدهم يتخلون عن أفكارهم العلمية والفلسفية عندما يدخلون عالم الشعر فيصوغون لخيالاتهم اللطيفة أنوابة شعرية رائعة. وبعبارة أخرى يتحدثون حديث أهل الأدب لا حديث أهل العلم، وذلك ما نشاهده في كثير من الأشعار المنسوبة إلى الخيام، فإن الخيام في شهرته العالمية مدين لثل هذه التصورات وصياغتها البيانية الجميلة.

إن العلم الأزلي الإلهي ليس منفصلاً عن النظام السببي والسببي في العالم. إن العلم الإلهي علم بالنظام وما يقتضيه العلم الإلهي هو هذا العالم مع هذه الانظمة، فالعلم الإلهي مباشرة ومن دون واسطة لا يتعلق بوقوع حادثة ولا بعدم وقوعها. وإنما يتعلق العلم الإلهي بالحادثة من خلال علتها وفاعلها الخاص وليس تعلقه بها بشكل مطلق غير مرتبط بأسبابها وعللها. وإن العلة والأسباب متفاوتة. فبعضها عليه وفاعليته طبيعية وبعضها عليه شعورية، وبعضها مجبور والآخر مختار.

وما يوجبه العلم الإلهي الأزلي هو صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري وأثر الفاعل المحبور من الفاعل المحبور، وأثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، ولا يقتضي العلم الإلهي أن يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل فحراً وجبراً.

وبعبارة أخرى

فإن العلم الأزلي الإلهي علم بالنظام أي بصدور العلولات من عللها الخاصة بها. ولما كانت العلل متفاوتة في النظام العيني الخارجي فإحداها طبيعية والآخرى شعورية، واحداها مختارة والآخرى مجبرة، فإن النظام العلمي على هذا الأساس هو بمعنى أن كل فاعل موجود في العالم العلمي كما هو موجود في العالم العيني، بل يجب أن يقال إنه كما هو موجود في العالم العلمي موجود في العالم العيني الخارجي. والعلم الإلهي الذي يتعلق بصدور أثر من فاعل هو بمعنى أنه يتعلق بصدور أثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، وبصدور أثر الفاعل المجبر من الفاعل المجبر. وما يقتضيه العلم الإلهي ويوجبه هو صدور فعل الفاعل المختار من الفاعل المختار وفعل الفاعل المجبر من الفاعل المجبر لا أن العلم الإلهي يوجب أن يكون الفاعل المختار مجبراً أو الفاعل المجبر مختاراً.

والإنسان في نظام الوجود كلما قلنا مسبقاً يملك نوعاً من الحرية والاختيار، وله إمكانات في فعالياته. وتلك الإمكانيات ليست متوفرة للموجودات الأخرى حتى للمحيوانات. ولأن النظام العيني يستمد وجوده من النظام العلمي، وإن منبع العالم الكوني هو العالم الرباني، فإن العلم الأزلي المتعلق بأفعال الإنسان

وأعماله هو بمعنى أنه يعلم من الأزل، من هو الذي سوف يطبع باختباره وحريته ومن هو الذي سوف يعصي بحريته واختباره كذلك. والذي يوجبه ذلك العلم ويقتضيه هو أن يطبع ذلك المطبع بإرادته وأن يعصي ذلك العاصي بإرادته. وهذا هو معنى قول أولئك القائلين بأن «الإنسان مختار بالإجبار» فلا يمكنه أن لا يكون مختاراً. فليس للعلم الأزلي أي دخل في سلب الحرية والاختيار ممن قرر له في النظام العلمي والنظام العيني أن يكون مختاراً، وليس له أي دخل في سلب الاختيار والحرية الإنسانية بأن يجبره على الطاعة أو العصية.

وعلى هذا فكلتا المقدمتين المذكورتين في الأشكال صحيحتان ولا شك فيهما وكذلك صحيح ما قلناه في تلك النقطة الإضافية من أن علم الله فعلي وإيجابي لا انفعالي وتبعي.. ولكنه لا يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومسلوب الاختيار، وأنه عندما يعصي يكون قد أجبر على العصيان من طرف قوة أعلى منه بل أن الموجود الذي خلق مختاراً في النظام التكويني هو في النظام العلمي أيضاً حر مختار، فإذا فعل فعلاً يجبر عليه كان علم الله جهلاً لذا يجب أن نسال من يقول فيما ينسب إلى عمر الخيام في الأبيات السابقة،

«علم الله بهذا» أي بشرها، ما هو الشيء الذي علمه الله في الأزل؟ هل هو الشرب الاختياري وطبقاً للميل والارادة والاختيار الشخصي من دون اكراه ولا اجبار، أم هو الشرب الجبري المفروض من قبل قوة خارج وجود الإنسان؟ ان ما كان الله قد علمه في الأزل ليس شرب الخمر الاجباري ولا شرب الخمر المطلق، وإنما شربها الاختياري، ولأن علم الله كذلك فإذا أجبر على عدم الشرب

أو أجبر على الشرب يعود العلم الإلهي جهلاً.

فالنتيجة على هذا هي أن العلم الأزلي بأفعال الموجودات ذات الإرادة والاختيار ليس جبراً بل هو نقيض للجبر، فإن لازم العلم الأزلي هو أن يكون المختار مختاراً حتماً.

ومن هنا صح قول من قال:

وجعل الذنب معلولاً لعلم إلهي - لدى العقلاء - جهل

كل هذا فيما لو كان مجال بحثنا هو العلم الأزلي الإلهي المسبق الذي ذكر في القرآن الكريم باسم الكتاب واللوح المحفوظ والقلم وأمثال ذلك، وكان ما ذكر في الإشكال هو هذا العلم.

ولكن يجب أن نعلم أنه مع غض النظر عن أمن موجودات العالم والنظام السببي والمسببي معلوم لله بالعلم الأزلي، فإن هذا النظام العلوم لله هو نفسه علم الله أيضاً.

وإن هذا العالم بكل نظمته هو علم الباري ومعلومه أيضاً ذلك لأن ذاته محيطة بذوات كل الأشياء من الأزل إلى الأبد وأن ذات كل شيء حاضرة لديه. ولا يمكن أن يخفى عليه موجود من موجودات العالم بأسره، إنه في كل مكان ومع كل شيء.

(إنما تولو قثم وجه الله). (البقرة، ١١٥)

(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد). (ق: ١٣)

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم). (الحديد، ٣)

وعلى هذا،

فإن نفس العالم بكل خصوصياته ونظمه من مراتب علم الله. وفي هذه
المرتبة من العلم يكون العلم والعلوم واحداً غير متعدد حتى يفرض انطباق
العلم والعلوم أو عدم انطباقه وحتى يقال، إنه إن حصل الأمر كذا كان علم
الله علماً وإن حصل كذلك كان جهلاً.



المشرق للثقافة والنشر

شايك: ٠٠-٦٠-٨٢٤١-٩٦٣

ISBN 964-8241-60-0